bertad y con su ley moral. Aunque las razones en contra sean tan numerosas como las estrellas. Se trata de artículos de fe y ya saben para lo que están: *In majorem Dei gloriam,* y merecen todos ser miembros de la Real Academia Danesa.

Frankfurt del Main, en agosto de 1860.

Índice

Si la finalidad de las Academias fuese la de oprimir la verdad, sofocar el espíritu y el talento y sostener la fama de los fanfarrones y charlatanes, la hubiese alcanzado a maravilla nuestra Academia Danesa. Pero como yo no puedo ayudarle con el respeto que se me exige para los fanfarrones y charlatanes proclamados como grandes pensadores por aduladores baratos y papanatas aturdidos, en su lugar me permitiré suministrar un consejo útil a los señores de la Academia Danesa. Cuando los señores académicos abren un concurso público, se tienen que pertrechar antes de una buena dosis de discernimiento, por lo menos el necesario para andar por casa y poder distinguir, llegado el caso, el grano bueno del malo. Pues cuando la *secunda Petri** no está bien servida, se sale mal parado, y al juicio de Midas sigue indefectiblemente la suerte de Midas, no hay más remedio. No nos libra de ello ni siquiera un rostro grave y un gesto distinguido. Por mucho cuidado que se ponga en encasquetarse la peluca, no faltan nunca indiscretos barberos y cañas indiscretas, de suerte que ni vale la pena hoy de tomarse precauciones excesivas. A esto se añade esa infantil suficiencia en administrar un rapapolvo haciéndolo público en revistas literarias alemanas, y todo porque no he sido lo bastante alfeñique para haberme dejado imponer por el coro de alabanzas dictado por serviles criaturas ministeriales y entonado largo tiempo ha por la plebe de los letrados para que sean titulados de *summi philosophi* grandes prestidigitadores al servicio siempre de sí mismos y nunca de la verdad. ¿Es que no se les ha ocurrido ni lejanamente a estos académicos preguntarse si les asistía una sombra de derecho que les pudiera autorizar a involucrarme en públicos reproches por razón de mis opiniones? ¿Están tan dejados de la mano de Dios que no cayeron en ello? Ahora pagarán las consecuencias: Némesis está ahí y lanza su caña. Por fin, a pesar de la oposición conglomerada y de varios años de todos los profesores de filosofía, he salido con la mía, y el público instruido se pasma cada vez más sobre los *sumos filósofos* de

* *Dialectices Petri Rami pars secunda, quae est «de judicio». (Estudios dialécticos de Petrus Ramus, parte segunda, que versa sobre el juicio.) [N. del A.]*

nuestros académicos, aunque hay que reconocer que subsisten todavía pacatos profesores, comprometidos ya de largo, necesitados de esos *filósofos sumos* como materia de sus lecciones, que siguen defendiéndolos con sus débiles fuerzas. Porque esos *filósofos sumos* han ido desmereciendo en la pública estimación y Hegel, sobre todos, es el que camina con mayores pasos hacia el descrédito que le reserva la posteridad. Desde hace veinte años, la opinión en que se le tiene se ha acercado en unas tres cuartas partes al final de aquella alegoría de Gracián con que cierro mi primer prólogo, y en unos cuantos años coincidirá totalmente con el juicio que, ha no más de veinte, mereció de la Academia Danesa «tan fundado y serio malestar»[1]. Como contrapartida de su admonición, dedico a la Academia Danesa una poesía de Goethe:

Puedes alabar siempre lo malo.
¡En seguida tendrás tu recompensa!
Sobrenadas en tu charco
y serás *mecenas del chapucero.*

¿Denostar lo bueno? ¡Pruébalo!
Con un poco de desparpajo, das el pego;
pero en cuanto la gente se aperciba
te da en la cabeza, como te mereces.

En mi tratado sobre el principio de razón suficiente (págs. 48-50 de la tercera edición) me he ocupado ya del hecho de que los profesores alemanes de filosofía no han creído que valiera la pena fijarse en el contenido de estos escritos míos de ética, y no digamos de recibirlos cordialmente, cosas que, por lo demás, se comprenden por sí mismas. ¿Cómo es posible que espíritus superiores de esta especie presten atención a lo que digan gentecillas, como yo, de poco más o menos? ¿Gentecillas a las que ellos, en sus obras, lanzan al pasar una mirada conmiserativa? No, no hay cuidado que discutan nada mío; ellos se quedan con su li-

1. *tam justam et gravem offensionem.*

punto que acabó de hacer su papel de gigante y se retiró al vestuario de las mortajas, comenzaron todos a decir: "¡qué bobería la nuestra! Eh, que no era gigante, sino un pigmeo que ni fue cosa, ni valió nada, y dábanse el como unos a otros". "¿Qué cosa es –dijo Critilo–, hablar de uno en vida o después de muerto? ¡Qué diferente lenguaje es el de las ausencias! ¡Qué gran distancia hay del estar sobre las cabezas o bajo los pies!".

»No pararon aquí los embustes del Simón moderno, antes echando por la contraria, sacaba hombres eminentes, gigantes verdaderos y los vendía por enanos, y que no valían cosa, que eran nada, y menos que nada; y todos daban en que sí, y habían de pasar por tales, sin que osasen chistar los hombres de juicio, y de censura; sacó la Fénix y dio en decir que era un escarabajo, y todos que sí que lo era, y hubo "de pasar por tal"»[1].

Hasta aquí Gracián, para que se aplique a esos sumos filósofos, para quienes la Academia Danesa reclama sinceramente el mayor respeto, con lo que me ha puesto en el disparadero de devolverle la lección encomendada.

Tengo que añadir, todavía, que el público hubiera conocido estas dos Memorias medio año antes si yo no hubiera confiado en que la Real Sociedad Danesa, como está puesto en razón y lo hacen todas las Academias, publicaría en el mismo periódico en que publicaron en el extranjero los temas propuestos (en Alemania, la *Halle'sche Litteraturzeitung)* la resolución suya. Pero no ha sido así, y había que recoger esa resolución en Copenhague, lo cual era un poco difícil, pues ni tan siquiera se daba la fecha de la misma al proponer los temas*. Esto explica el retraso de seis meses.

Frankfurt del Main, en septiembre de 1840.

1. *Obras de Lorenzo Gracián.* Tomo I, pág. 328, Barcelona, 1757.
* Ha publicado, sin embargo, su juicio tardíamente, tras la aparición de este libro y de esta diatriba. En la «hoja intelectual» del *Litteraturzeitung*, de Halle, noviembre, 1840, núm. 59, y en el *Litteraturzeitung*, de Jena, del mismo mes. Es decir, que publica en noviembre lo que se decidió en enero. *[N. del A.]*

Prólogo a la segunda edición

Las dos Memorias han sufrido, relativamente, adiciones considerables en esta segunda edición, pues, si bien no muy extensas, están muy repartidas y servirán para ayudar en la comprensión fundamental del todo. No es posible calcular esas adiciones por el número de páginas, ya que el formato de esta segunda edición es mayor. Hubiesen sido más numerosas si no fuera porque la incertidumbre respecto a esta segunda edición me obligó a esparcir como pude, ideas que pertenecían a este libro en lugares muy diversos, parte en el segundo tomo de mi obra capital, en su capítulo XLVII, y parte en el *Parerga y Paralipómena*, volumen II, capítulo VIII.

El trabajo rechazado por la Academia Danesa y agraciado con una reprimenda pública, aparece ahora en su segunda edición, después de veinte años. Acerca del dictamen de la Academia dije todo lo necesario en el primer prólogo, demostrando claramente que la Academia se empeña en no haber preguntado lo que efectivamente preguntó y en haber preguntado lo que no preguntó en manera alguna, y lo he llevado a cabo de manera tan patente, minuciosa y fundamental, que no habrá quien lo desmienta. Lo que ello significa para la Academia no necesito decirlo. Sobre su proceder tengo que añadir, después de veinte años abiertos a la fría reflexión, lo siguiente:

ni manifestar lo que sentía y lo que de verdad era, porque no le tuviesen por un necio; antes todos comenzaron a una voz a celebrarle y aplaudirle. "A mí, decía una muy ridícula bachillera, aquel su pico me arrebata, no le perderé día." "Voto a tal, decía un cuerdo, así bajito, que es un asno en todo el mundo; pero yo me guardaré muy bien de decirlo." "Pardiez –decía otro– que aquello no es razonar, sino rebuznar; pero mal año para quien tal dijese; esto corre por ahora: el topo pasa por lince; la rana, por canario; la gallina pasa plaza de león; el grillo, de jilguero; el jumento, de aguilucho; ¿qué me va a mí en lo contrario? Sienta yo conmigo, y hable yo con todos, y vivamos, que es lo que más importa."

»Estaba apurado Critilo de ver semejante vulgaridad de unos y artificio de otros: "¡Hay tal dar en una necedad!", ponderaba, y el socarrón del embustero, a sombra de su nariz de buen tamaño, se estaba riendo de todos, y solemnizaba aparte, como paso de comedia: "Como que tal los engaño a todos estos, ¿qué más hiciera la encandiladora? Y les hago tragar cien disparates", y volvía a gritar: "Ninguno diga que no es así, que sería calificarle de necio". Con esto se iba reforzando más el mecánico aplauso, y hacía lo que todos Andrenio; pero Critilo, no pudiendo sufrir, estaba que reventaba, y volviéndose a su mudo Descifrador, le dijo: "¿Hasta cuándo éste ha de abusar de nuestra paciencia? ¿Y hasta cuándo tu has de callar? ¿Qué desvergonzada vulgaridad es ésta?". "Eh, ten espera –le respondió–, hasta que el tiempo lo diga; él volverá por la verdad, como suele; aguarda que este monstruo vuelva la grupa, y entonces oirás lo que abominarán de él estos mismos que le admiran." Sucedió puntualmente que, al retirarse el embustero, aquél su diptongo de águila y bestia, tan mentida aquélla cuan cierta ésta, al mismo instante comenzaron unos y otros a hablar claro: "Juro, decía uno, que no era ingenio, sino un bruto". "¡Qué brava necedad la nuestra!", dijo otro; conque se fueron animando todos, y decían: "¡Hay tal embuste! De verdad, que no le oímos decir cosa que valiese y le aplaudíamos; al fin, él era un jumento y nosotros merecemos la albarda".

»Mas ya en esto volvía a salir el charlatán, prometiendo otro mayor portento: "Ahora sí –decía– que os propongo no menos

que un famoso gigante, un prodigio de la fama, fueron sombra con él Encélado y Tifeo; pero también digo que el que le aclamare gigante será de buena ventura, porque él le hará grandes honras y le amontonará sobre él riquezas: los mil y los diez mil de renta, la dignidad, el cargo, el empleo; mas el que no le reconociere jayán, desdichado de él, no sólo no alcanzará merced alguna, pero le alcanzarán rayos y castigos. Alerta todo el mundo, que sale, que se ostenta, ¡oh, cómo se descuella!". Corrió una cortina y apareció un hombrecillo, que, aun encima de una grulla, no se divisara: era como del codo a la mano, un nonada, pigmeo en todo, en el ser y en el proceder. "¿Qué hacéis que no gritáis? ¿Cómo no le aplaudís? Vocead, oradores; cantad, poetas; escribid, ingenios; decid todos, el famoso eminente, el gran hombre." Estaban todos atónitos, y preguntábanse con los ojos: "Señores, ¿qué tiene esto de gigante? ¿Qué le veis de héroe?". Mas ya la runfla de los lisonjeros comenzó a voz en grito a decir: "Sí, sí, el gigante, el gigante, el primer hombre del mundo. ¡Qué gran príncipe tal! ¡Qué bravo mariscal aquél! ¡Qué gran ministro Fulano!". Llovieron al punto doblones sobre ellos, componían los autores, no ya historias, sino panegíricos: hasta el mismo Pedro Mateo*. comíanse los poetas las uñas para hacer pico; no había hombre que se atreviese a decir lo contrario, antes todos al que más podía, gritaban: "El gigante, el máximo, el mayor", esperando cada uno un oficio y un beneficio, y decían en secreto, allá en sus interioridades: "Qué bravamente que miento, que no es crecido, sino un enano; pero ¿qué he de hacer? Mas no sino andaos a decir lo que sentís y medraréis; de este modo visto yo, y como, y bebo, y campo, y me hago gran hombre, mas que sea él lo que quisiere, y aunque pese a todo el mundo, él ha de ser gigante". Trató Andrenio de seguir la corriente, y comenzó a gritar: "El gigante, el gigante, el gigantazo", y al punto granizaron sobre él dones y doblones, y decía: "Esto sí que es saber vivir". Estaba deshaciéndose Critilo, y decía: "Yo reventaré si no hablo". "No hagas tal –le dijo el Descifrador–, que te pierdes; aguarda a que vuelva las espaldas el tal gigante, y verás lo que pasa." Así fue que, al mismo

* Cantor de Enrique IV; v. *Criticón*, P. III, cris. 12, pág. 376. *[N. del A.]*

»En llegando aquí se sintieron tirar del oído y aun arrebatarles la atención: miraron a un lado y a otro y vieron sobre un vulgar teatro un valiente Decitore, rodeado de una gran muela de gente, y ellos eran los molidos: teníalos en son de presos, aherrojados de las orejas, no con las cadenillas de oro de Tebano*, sino con bridas de hierro. Este, pues, con valiente parola (que importa el saberla borucar), estaba vendiendo maravillas. "Ahora quiero mostraros –les decía– un alado prodigio, un portento del entender; huélgome de tratar con personas entendidas, con hombres que lo son; pero también sé decir que el que no tuviere un prodigioso entendimiento, bien puede despedirse desde luego, que no hará concepto de cosas tan altas y sutiles; alerta, pues, mis entendidos, que sale una Águila de Júpiter, que habla y discurre como tal que se ríe a lo Zoilo y pica a lo Aristarco; no dirá palabra que no encierre un misterio, que no contenga un concepto, con cien alusiones a cien cosas, todo cuanto dirá serán profundidades y sentencias"[1]. "Este –dijo Critilo– sin duda será algún rico, algún poderoso, que si él fuera pobre, nada valiera cuanto dijera, que se canta bien con voz de plata y se habla mejor con pico de oro." "Ea –decía el charlatán– tómense la honra los que no fueren águilas en el entender, que no tienen que atender. ¿Qué es esto? ¿Ninguno se va? ¿Ninguno se mueve? El caso fue que ninguno se dio por entendido, de desentendido, antes todos por muy entendedores, todos mostraron estimarse mucho y concebir altamente de sí. Comenzó ya a tirar de una grosera brida y asomó el más estólido de los brutos, que aun el nombrarle ofende. "He aquí –exclamó el embustero– una águila a

* Alude a Hércules, de quien dice (en la P. II cr. 2, pág. 133, y también en *Agudeza y arte,* disc. 19, y en el *Discreto,* pág. 398) que le salían cadenitas de oro de la lengua, que sujetaban a los demás por las orejas. Lo confunde (despistado por un emblema de Alciato) con Mercurio, que fue representado así como dios de la elocuencia. *[N. del A.]*

1. Las «profundidades y sentencias» del texto: Schopenhauer traduce aposta con una expresión de Hegel *–von der herhabensten Tiefe–:* «de la más sublime profundidad». Esta expresión, según nos cuenta Schopenhauer, «se encuentra en la Revista de Hegel, vulgo *Anuario de literatura científica,* 1827, núm. 7». *[N. del T.]*

todas luces, en el pensar, en el discurrir, y ninguno se atreva a decir lo contrario, que sería no darse por discreto." "Sí, juro a tal –dijo uno– que yo le veo las alas, ¡y qué altaneras!" "Yo le cuento las plumas, y qué sutiles que son! ¿No las veis vos?", le decía el de al lado. "Pues no", respondía él y muy bien. Mas otro hombre de verdad y de juicio decía: "Juro como hombre de bien que yo no veo que sea águila, ni que tenga plumas, sino cuatro pies zompos y una cola muy reverenda". "Ta, ta, no digáis ello –le replicó un amigo– que os echáis a perder, que os tendrán por un gran, etc. ¿No advertís lo que los otros dicen y hacen? Pues seguid la corriente." "Juro a tal –proseguía otro varón también de entereza– que no sólo no es águila, sino antípoda de ella; digo que es un grande, etc." "Calla, calla –le dio en el codo otro amigo–, ¿queréis que todos se rían de vos? No habéis de decir sino que es águila, aunque sintáis todo lo contrario, que así hacemos nosotros." "¿No notáis –gritaba el charlatán– las sutilezas que dice? No tendrá ingenio quien no las note y observe." Y, al punto, saltó un bachiller, diciendo: "¡Qué bien! ¡Qué gran pensar! La primera cosa del mundo. ¡Oh, qué sentencia! Déjenmela escribir; lástima es que se les pierda un ápice"[1]. Disparó en esto la portentosa bestia aquel su desapacible canto, bastante a confundir un Consejo, con tal torrente de necedades, que quedaron todos aturdidos, mirándose unos a otros. "Aquí, aquí mis entendidos* –acudió al punto el ridículo embustero–, aquí de puntillas, esto sí que es decir: ¿hay Apolo como éste? ¿Qué os ha parecido de la delgadeza en el pensar, de la elocuencia en el decir? ¿Hay más discreción en el mundo?" Mirábanle los circunstantes, y ninguno osaba chistar,

1. Schopenhauer añade «y tras su muerte editaré mis cuadernos» y señala a continuación, en nota: «Lectio spuria, uncis *inclusa*».

* Más que, como dice Gracián, «entendidos», se debería escribir «atemorizados» *(gescheuten).* La etimología de la palabra se basa en lo que *Chamfort* expresa magníficamente: *«l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes»* («La escritura dijo que el comienzo de la sabiduría era el temor de Dios, yo creo que es el temor de los hombres»). *[N. del A.]*

me refiero a todos aquellos que, sin pretender ser profesores de la hegelería ni desear otra prebenda cualquiera, verdaderos papanatas *(gulls)* con la conciencia de su plena impotencia de juicio, hacen eco a aquellos que saben imponérseles, acompañan a todas las procesiones y ponen su grito donde oyen clamores. Y para completar, por mi lado, la explicación suministrada por Locke de un fenómeno que se repite en todo tiempo, voy a recordar un alegre pasaje de mi autor español favorito, pasaje que constituye una verdadera muestra de un libro excelente, desconocido en Alemania, y que complacerá, sin duda, al lector. Pero, especialmente, servirá de espejo a muchos bufones jóvenes y viejos, de Alemania, quienes, con la conciencia sorda pero profunda de su miseria, acompañan a los pícaros en su panegírico de Hegel, afectando encontrar ella sabiduría admirablemente profunda en los decires, que nada dicen o que dicen cosas sin sentido, de este charlatán filosófico. «Los ejemplos son odiosos»[1], y, por esta razón, sólo en abstracto dedico a ustedes la moraleja de que nada hay que rebaje intelectualmente tanto como la admiración y alabanza de lo malo. Con razón dice Helvetius: «El grado de espíritu necesario para complacernos es una medida bastante exacta del grado de espíritu que tenemos»[2]. Más excusable es no reparar en lo bueno durante cierto tiempo, porque lo excelente, de cualquier especie que sea, aparece tan nuevo y extraño en virtud de su originalidad que, para reconocerlo a primera vista, no sólo hace falta entendimiento, sino también una gran formación en la especie de que se trate; de aquí que, por lo general, encuentre un reconocimiento tardío, y tanto más cuanto su clase sea más elevada, participando los verdaderos guías y lumbreras de la humanidad del destino de las estrellas fijas cuya luz necesita años antes de llegar al horizonte humano. Por el contrario, venerar lo malo, falso, sin espíritu, y hasta lo absurdo y desatinado, no tiene excusa alguna,

1. *Exempla sunt odiosa.*
2. *Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons.*

pues se demuestra con ello, de manera indubitable, que se es un necio y se seguirá siendo hasta la muerte, porque no hay manera de corregir el entendimiento. Por otra parte, estoy seguro que los nobles y discretos me agradecerán este trato merecido a que someto, después de haber sido provocado, a toda la hegelería, peste de las letras alemanas. Serán de la misma opinión que Voltaire y Goethe, que coinciden sorprendentemente: «El favor concedido a las malas obras es tan contrario al progreso del espíritu como el desenfreno contra las buenas» (Carta a la duquesa del Maine)[1]. «El verdadero oscurantismo no consiste en impedir la propagación de lo verdadero, claro y útil, sino en propagar lo falso» *(Obras póstumas,* vol. 9, pág. 54). Pero ¿qué época ha vivido una propaganda planificada y poderosa de lo rematadamente malo como estos últimos veinte años en Alemania? ¿Qué otra época nos puede mostrar una apoteosis parecida de la sinrazón y de la extravagancia? ¿A qué otra le cuadran mejor, como una anticipación profética, aquellos versos de Schiller:

> Vi la corona sagrada de la fama
> ungiendo una frente vulgar.

Por esto, la rapsodia española que yo quiero transcribir como colofón alegre de este prólogo, tiene un aire tan contemporáneo que pudiera despertar la sospecha de que fue escrita en 1840 y no en 1640. (Traduzco el siguiente trozo del *Criticón,* de Baltasar Gracián, P. III, Crisi 4, pág. 285 del primer volumen de la primera edición de Amberes, en cuarto, *Obras de Lorenzo Gracián,* año 1702:)

«[...] Solos a los Sogueros celebró mucho el Descifrador*, por andar al revés de todos.

1. *La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons (Lettre à la Duchesse du Maine).*
* El Descifrador es el *Desengaño,* hijo segundón de la Verdad; el primer hijo es el Odio: *veritas odium parit. [N. del A.]*

sabe su lección, conciba una gran opinión de tu hermética sapiencia de abracadabra:

> Tienes aspecto de orgulloso y descontento,
> me pareces de sangre noble.

Juzgar por sí mismo es privilegio de pocos; la autoridad y el ejemplo guían a casi todos. Ven con ojos prestados y oyen con oídos ajenos. Es fácil, muy fácil, pensar como todo el mundo piensa, pero pensar como dentro de treinta años habrá de pensar todo el mundo, no está dado a cualquiera. Quien, por lo tanto, acostumbrado a la *estime sur parole*, presta a un escritor el crédito que los demás le dan, y quiere seguir aplicando este criterio, es muy fácil que se vea en la situación de aquel que ha descontado una letra falsa y que le es devuelta, protestada, con gran sorpresa suya, aprendiendo para otra vez que es necesario examinar con más detenimiento la firma del librador y del endosante. Mi convicción sincera es que la falsa nombradía que se le ha fabricado ruidosamente a Hegel en Alemania y el hecho de ser numerosos sus partidarios, han ejercido influencia decisiva para que la Academia Danesa otorgara el título honorífico de *summus philosophus* a este malbaratador de papel, tiempo y cabezas. No me parece inoportuno recordar a la Real Sociedad Danesa aquel bello pasaje en el que un auténtico *summus philosophus*, Locke (a quien ha cabido el honor de haber sido calificado por Fichte como el peor de los filósofos), cierra el penúltimo capítulo de su famosa obra maestra y que quiero reproducir [en alemán] para bien de los lectores [alemanes]:

«Por grande que sea el alboroto que en el mundo se promueve alrededor de errores y opiniones, es justicia debida a la humanidad decir que no son tantos como ordinariamente se cree los prisioneros de errores y opiniones falsas. No es que yo suponga que conozcan la verdad, sino que, de aquellas doctrinas que a ellos y a los demás les dan tanto que hacer, no poseen, en realidad, opinión ni idea alguna. Porque si alguien se propusiera interrogar a la mayoría de los partidarios de la mayoría de las sectas del mundo, no encontraría en ellos opinión alguna propia respecto de aquellas cosas por las que tanto porfían, ni encontraría motivo alguno para creer que esas gentes habían aceptado semejante opinión como fruto de un examen de sus fundamentos y de sus apariencias de verdad. No; lo que pasa es que han decidido adherirse firmemente a aquel partido para el que les ganaron la educación o el interés y, como un soldado en filas, colocan todo su valor y aliento en la tarea del día, según la indicación de su caudillos sin examinar jamás por sí mismos la causa por la cual combaten y hasta siendo incapaces de hacerlo. Si la trayectoria de un hombre nos muestra que no repara mucho en su religión, ¿por qué vamos a creer que va a perder el sueño con las doctrinas de la Iglesia y va a hacer un esfuerzo por examinar los fundamentos de esta o aquella doctrina? Le basta, en obediencia de sus directores, estar preparado para la defensa de la causa común poniéndose a prueba a los ojos de aquellos que en la sociedad de la que forma parte pueden proporcionarle honor, estímulo y favor. De este modo, los hombres se hacen confesores y campeones de opiniones de las que nunca se han convencido, cuyos prosélitos nunca han sido, ni tan siquiera se han parado a pensar un momento en ellas. Por lo tanto, aunque no se puede decir que el número de las opiniones inverosímiles y erróneas en el mundo sea menor de lo que parece, verdad es, sin embargo, que son muchos menos los que realmente se adhieren a esas opiniones considerándolas equivocadamente como verdaderas.

Locke tiene, sin duda, razón, porque quien paga buena soldada encuentra siempre su tropa, aunque su causa sea la peor del mundo. Mediante subsidios generosos se puede aupar lo mismo a un pretendiente inepto que a un filósofo de guardarropía. Sin embargo, Locke ha descuidado toda una clase de adherentes a opiniones falsas y propagadores de famas inmerecidas y, a la verdad, son los que constituyen el «grueso del ejército»[1];

1. *gros de l'armée.*

añadidura, el pasaje de Hegel arriba citado, pone en evidencia a qué filosofía de solteronas y de levitas se halla infantilmente entregado en el fondo de su corazón este filósofo tan sublime, hipertrascendente, aéreo, desfundamentadamente profundo, filosofía cuyos principios jamás se le ocurrió poner en duda.

Es decir, que el *summus philosophus* de la Academia Danesa nos enseña expresamente que un cuerpo, sin incremento de su masa, puede aumentar de peso y que esto es, precisamente, lo que ocurre en el caso de la barra imantada. Igualmente nos enseña que la gravedad contradice la ley de inercia y, por último, que la materia es perecedera. Estos tres ejemplos nos bastarán para poner en evidencia lo que se esconde tras esa espesa capa de un galimatías descabellado, impenetrable a toda sana razón, capa con la que se cubre este sumo filósofo para imponerse a la letrada plebe. Se dice «por la garra se reconoce al león»[1], pero conveniente o inconvenientemente[2] tengo que rectificar: «por la oreja, al asno»[3]. Por lo demás, a la vista de estos tres ejemplos de la filosofía hegeliana[4] podrá juzgar el lector imparcial quién ha sido el que le ha mencionado de manera inconveniente[5]: quien, sin reparo alguno, calificó de charlatán a este maestro del disparate o quien *ex cathedra academica* le declaró *summus philosophus*.

Tengo que añadir que si entre el cúmulo de absurdos de toda clase que nos ofrecen las obras del *summus philosophus* he seleccionado esos tres ejemplos, se debe a que no se trata en ellos de problemas filosóficos difíciles, acaso insolubles, que permitieran una variedad de opiniones; tampoco de verdades físicas especiales, que supusieran conocimientos empíricos precisos; se trata, por el contrario, de ideas *a priori*, esto es, problemas que cada cual puede resolver por mera reflexión; de aquí que un

1. *ex ungue leonem.*
2. *decenter* o *indecenter.*
3. *ex aure asinum.*
4. *speciminibus philosophiae Hegelianae.*
5. *indecenter commemoravit.*

juicio improcedente en materias de este tipo constituya un signo definitivo e innegable de una extraordinaria ausencia de entendimiento, y el hecho de que teorías tan descabelladas se expongan osadamente en un manual para estudiantes, nos muestra el desparpajo que se puede apoderar de una cabeza vulgar cuando se la proclama espíritu sobresaliente. Es ésta una mixtificación que no puede ser justificada por fin alguno. Pónganse en relación estos tres «ejemplos de la física»[1] con el § 98 de la misma obra maestra, que comienza: «Como además la fuerza repulsiva...», y repárese en la infinita distinción con que este pecador se digna mirar como por encima la doctrina de Newton de la atracción universal y los fundamentos metafísicos de las ciencias naturales de Kant. Si se tiene paciencia, léase también desde el § 40 al 62, que nos ofrecen toda una exposición trastrocada de la filosofía de Kant; incapaz de apreciar la magnitud del mérito de Kant, y demasiado mezquino, por naturaleza, para poder regocijarse con la presencia, tan extraordinariamente rara, de un espíritu verdaderamente grande, mira condescendiente, con una infinita presunción, al gran hombre, como a alguien que le está muy por debajo, y en cuyos ensayos inseguros de escolar va señalando, con una impasibilidad medio irónica, medio compasiva, defectos y equivocaciones para enseñanza de sus discípulos. También el § 254 es de esta cuerda. Esta afectada elegancia frente a los méritos auténticos, es, como se sabe, un conocido artilugio de todos los charlatanes, de a pie y de a caballo, pero de efectos certeros con los imbéciles. De aquí que una de las tretas principales de ese charlatán, junto con su inagotable desbarrar, sea la simulada elegancia, de suerte que, en toda ocasión y no sólo sobre cosas de filosofía, sino a propósito de cualquiera ciencia y de sus métodos, se digna mirar desdeñosa e irónicamente desde las alturas de su castillo logomágico sobre todo aquello que el espíritu humano haya podido adquirir al correr de los siglos, a fuerza de ingenio, pena y ahínco, y de este modo consigue que el público alemán, que

1. *speciminibus in physicis.*

El segundo ejemplo de deficiencia de sana razón humana en este sumo filósofo de la Academia Danesa, lo encontramos en el § 269 de la misma obra, capital y pedagógica a la vez, cuando dice: «La gravedad contradice, en primer lugar, de manera inmediata a la ley de inercia, porque, en virtud de aquélla, la materia tiende *por sí misma* hacia otra». ¿Cómo? ¿Es que no está claro que tan poco contradice a la ley de inercia que un cuerpo sea *atraído* por otro como que sea *empujado* por él? En uno y otro caso, se trata del advenimiento de una causa exterior que anula o modifica el reposo o el movimiento anterior y, de tal manera, que lo mismo en la atracción que en el choque la acción y la reacción se equivalen. ¡Y haber escrito una tal simpleza con tanto desparpajo! ¡Y esto en un manual para estudiantes, quienes se encuentran despistados, quizá para siempre, sobre los primeros conceptos fundamentales de la ciencia natural, que a ningún hombre instruido deben ser ajenos! Claro que cuanto más inmerecida la fama tanto más rápidamente se propaga. Porque al que es capaz de pensar (lo que no era el caso de nuestro *summus philosophus* que no hace sino presumir de ello, como esas tiendas con el consabido letrero «proveedores de la Real Casa», donde jamás la familia real mandó comprar nada) no le es más comprensible que un cuerpo empuje a otro o que lo atraiga, porque en ambos casos son necesarias fuerzas naturales inexplicadas, tales como las supone toda explicación causal. Si se quiere decir que un cuerpo que es atraído por otro en virtud de la gravedad tiende «por sí mismo» hacia él, también habrá que decir que el cuerpo empujado por otro huye «por sí mismo» del cuerpo que le tropieza, y en uno y otro caso tendremos anulada la ley de inercia. Esta ley de inercia se deriva inmediatamente de la de causalidad, como que no es más que su reverso: «Todo cambio está provocado por una causa», nos dice la ley de causalidad; «no se produce cambio alguno si no se presenta causa alguna», nos dice la ley de inercia. Por lo tanto, un hecho que contradijera la ley de inercia se hallaría en conflicto también con la de causalidad, esto es, con esa ley conocida *a priori*, y nos mostraría un efecto sin causa, que es el supuesto que se halla en la base de toda sinrazón. Este era el segundo ejemplo.

La tercera prueba de esta cualidad innata que acabamos de mencionar nos la ofrece el sumo filósofo de la Academia Danesa en el § 298 de la misma obra maestra, donde, combatiendo la explicación de la elasticidad mediante la porosidad, nos dice: «Si es verdad que en abstracto se concede que la materia es perecedera y no absoluta, en la práctica nos resistimos a ello [...]; de suerte que de hecho se supone a la materia como *absoluta, independiente, eterna.* Este error está ocasionado por el error general del entendimiento que, etc., etc.». Pero ¿quién ha sido el tonto que ha dicho que la materia sea perecedera? ¿Y quién califica lo contrario de error? Que la materia perdura, esto es, que, como lo demás, ni nace ni muere, sino que, indestructible y no nacida, perdura a través de todos los tiempos sin que su cantidad se aumente o disminuya, constituye un conocimiento *a priori* tan firme y seguro como cualquier conocimiento matemático. Es imposible para nosotros representarnos tan siquiera un nacer y perecer de la materia, porque la forma de nuestro entendimiento no tiene cabida para ello. Negarlo, calificarlo de error, equivale a renunciar a todo género de entendimiento. –Este era el tercer ejemplo–. Aun el mismo predicado *absoluto* se puede atribuir en toda justicia a la materia, pues que indica que su existencia se halla completamente fuera del dominio de la causalidad y que no se encuentra prendida en la cadena sin fin de las causas y los efectos, que no afectan sino a sus accidentes, situaciones, formas, enlazándolos mutuamente; la ley de causalidad, con su nacer y perecer, se aplica únicamente a estos últimos, a los *cambios* que se verifican en la materia y no a la materia misma. Más todavía, ese predicado *absoluto* sólo en la materia tiene su muestrario ejemplar, sólo con ella toma cuerpo y es admisible, y, en todos los demás casos, se trata de un predicado al que es imposible encontrar sujeto alguno y que no sería, por lo tanto, más que un concepto vacuo, irrealizable, un globo hinchado para diversión de filósofos poco serios. Por

cias, es decir, que ni es demostrada por nada ni ella misma demuestra o aclara algo y que, por añadidura, carece de originalidad, pues no es más que una pura parodia a la vez del realismo escolástico y del spinozismo, un monstruo que, por su otra cara, pretende ser representación fiel del cristianismo:

la cara de león, el vientre de cabra y la cola de dragón[1].

Si yo dijera todo esto, tendría razón. Si añadiera todavía que este sumo filósofo de la Academia Danesa ha sembrado disparates como ningún mortal antes que él, de tal suerte que, quien lea su obra más loada, la llamada *Fenomenología del Espíritu**, sin que se le despierte la sospecha de hallarse en una casa de orates, es que merece estar en ella; si dijera todo esto, seguiría teniendo razón. Pero he preferido ofrecer a la Academia Danesa una salida, la de decir que las elevadas doctrinas de esa sapiencia no estaban al alcance de inteligencias de poca monta como la mía, y que lo que yo creía desatino era profundidad insondable. Así las cosas, no me queda otro remedio que buscar un buen asidero que, imposibilitando todo retroceso, me lleve a acorralar al enemigo en un rincón sin salida. Me propongo demostrar de modo irrebatible que este *summus philosophus* de la Academia Danesa se halla un poco más acá del sentido común, por muy común que sea. Seguramente que la Academia no pretenderá sostener que también se puede ser un *summus philosophus* sin sentido común. La ausencia de éste la destacaré con tres ejemplos diferentes, ejemplos que tomaré del libro en el que estaba obligado en mayor grado a la sensatez y la reflexión, en su compendio para estudiantes titulado *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, libro que un hegeliano ha calificado de Biblia de los hegelianos.

1. πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,
(ora leonis erant, venter capra, cauda draconis).

* Su título verdadero es *Sistema de la ciencia*, Bamsberg, 1807. Hay que leer la edición original, pues en las *Obras completas* se han debido introducir algunas correcciones. *[N. del A.]*

En ese libro, en la Sección «Física», § 293 (segunda edición, 1827), trata de los pesos específicos, que él llama gravedad específica, y niega el supuesto de que se deriven del diverso grado de porosidad, con el siguiente argumento: «Un ejemplo de especificación *existente* de la gravedad es el fenómeno de que un trozo de hierro que oscila equilibradamente sobre un punto de apoyo, en cuanto es *magnetizado*, pierde su equilibrio y se muestra en un polo más pesado que en el otro. Una de las partes se infesta de tal modo que, sin cambiar de volumen, se hace más pesada; la materia cuya masa no ha sido aumentada deviene específicamente más pesada». El *summus philosophus* de la Academia Danesa concluye de este modo: «Cuando una barra que se apoya sobre su centro de gravedad aumenta de peso por uno de los lados, se inclina hacia él; pero si una barra de hierro se inclina hacia un lado después de haber sido magnetizada, es que ha aumentado de peso por este lado». Este razonamiento guarda un paralelismo asombroso con la conclusión: todos los gansos tienen dos patas; tú tienes dos patas, luego tú eres un ganso. Porque, puesto en forma categórica, el silogismo de Hegel rezaría así: todo lo que aumenta de peso en uno de sus extremos vence por este lado, es así que esta barra magnetizada se inclina hacia este lado, luego se ha hecho más pesada por este lado. Esta es toda la lógica de este sumo filósofo y reformador de la lógica, a quien, desdichadamente, han descuidado de encasquetar la regla de que «de meras premisas afirmativas, nada se sigue en la segunda figura»[1]. Pero, hablando en serio, la lógica innata es la que imposibilita semejantes conclusiones a todo entendimiento sano y en su sitio, esa lógica innata cuya ausencia señalamos con la palabra sinrazón. No hace falta mayor explicación para poner de manifiesto en qué medida un manual que contiene argumentos de este tipo y que habla del aumento de peso de los cuerpos sin aumento de su masa es adecuado para retorcer y desviar el recto entendimiento de los jóvenes. Este es el ejemplo primero.

1. *e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur.*

modo tan inconveniente como para que exista un fundado y serio malestar»[1]. Estos *summi philosophi* son, propiamente, Fichte y Hegel. Porque sólo sobre éstos me he manifestado en términos tan duros y agrios que pudieran explicar la frase de la Academia Danesa; el reproche estaría completamente justificado en sí mismo si esos dos nombres pertenecieran al grupo de los *summi philosophi.* Pero ésta es la cuestión.

Por lo que se refiere a Fichte, en mi disertación no se hace sino repetir y explicitar el juicio emitido sobre él hace veintidós años en mi obra principal. Expuse mi juicio en un parágrafo especial dedicado a Fichte, y de él se deduce claramente cuán lejos estaba de ser un *filósofo sumo;* sin embargo, le he colocado como «hombre de talento», muy por encima de Hegel. Sobre éste me he limitado a emitir un juicio condenatorio sin comentario alguno. Porque, a mi parecer, no sólo no tiene mérito alguno filosófico, sino que ha ejercido sobre la filosofía y, a través de ella, sobre la literatura alemana en general, un influjo extremadamente pernicioso, entontecedor, estoy por decir hasta pestilencial, y considero obligación de toda persona capaz de pensar y emitir juicio por sí misma, luchar contra él en toda ocasión que se presente. Si nosotros callamos, ¿quién va a hablar? Pensando, pues, también en Hegel, se me hace la reprimenda al final del dictamen de la Academia; a él alude principalmente –pues él es quien peor parado sale conmigo– la Real Sociedad Danesa cuando habla de «los excelsos filósofos de la época más reciente»[2], a los que yo indecorosamente he perdido todo respeto. Declara, pues, desde lo alto de su sitial, al mismo tiempo que rechaza mi trabajo por deficiencias no razonadas, que Hegel es un *summus philosophus.*

No hay que prestar demasiada atención cuando una confabulación de periodistas para magnificación de ineptos, o profeso-

1. *Plures recentioris aetatis* summos philosophos *tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.*
2. *recentioris aetatis summis philosophis.*

res a sueldo de una fastidiosa hegelería y desmayados docentes que se pirran por serlo, proclaman a los cuatro vientos, incansablemente y con un tupé sin igual, que aquella cabeza nada extraordinaria, aunque sí extraordinario charlatán, ha sido el mayor filósofo que el mundo ha conocido; y mucho menos cuando aun el menos perspicaz se percata de la torpe intención de estos manejos mezquinos. Pero cuando las cosas llegan hasta el extremo de que una Academia extranjera tome bajo su protección a ese filosofastro como un *summus philosophus* y se permite denostar al hombre que leal e impasible hace frente a una fama falsa, falaz, comprada y mentirosa en los términos que corresponden a esas atrevidas alabanzas y oficiosidades de lo falso, malo y perturbador, entonces la cuestión se hace más seria, porque una opinión autorizada de este modo pudiera conducir a los profanos a graves y perjudiciales errores. Es menester, pues, *neutralizarla,* y como no gozo de la autoridad de una Academia, tendré que hacerlo a fuerza de razones y pruebas. Y lo haré de manera tan patente y comprensiva que espero poder recomendar a la postre, a la Academia Danesa, aquel precepto horaciano:

A quien recomiendes, obsérvalo repetidamente, para que luego no te avergüencen los pecados ajenos[1].

Si yo dijera ahora que la presunta filosofía de este Hegel no es sino una mixtificación colosal que servirá a la posteridad de inagotable tema de irrisión de nuestra época, una pseudofilosofía que paraliza todas las fuerzas del espíritu y ahoga todo pensamiento verdadero y que, con el abuso más desaforado del lenguaje, instituye una logomaquia huera, sin sentido ni pensamiento alguno, verdaderamente entontecedora, como podemos juzgar por sus resultados; una pseudofilosofía que, con un pensamiento completamente arbitrario y absurdo, nos aleja del núcleo de las cosas, de los fundamentos y de las consecuen-

1. *Qualem commendes, etiam atque etiam adspice, ne mox / Incutiant aliena tibi peccata pudorem.*

volverse luego atrás cuando una pregunta seria ha recibido una respuesta también seria. Y cuando se ha invitado al convidado de piedra, el mismo Don Juan es demasiado *gentleman* para desmentir la invitación. He aquí el peligro que explica por qué las Academias de Europa se guardan muy bien, por lo general, de sacar a concurso temas semejantes. Como que los dos temas que yo trato son los primeros, si la memoria no me es infiel, que han surgido académicamente, razón por la que, «por la rareza del hecho»[1], me dispuse a tratarlos. Porque, aunque hace mucho tiempo que me he percatado de que tomo la filosofía demasiado en serio para poder llegar jamás a profesor, no he creído que el mismo defecto habría de perjudicarme frente a una Academia.

El segundo reproche que me hace la Real Sociedad Danesa reza: «El autor no nos ha satisfecho en la propia forma de exponer»[2]. No tengo nada que oponer; se trata de una apreciación particular de la Real Sociedad Danesa[3] y, para mejor esclarecimiento, publico mi trabajo adicionándole el dictamen para que no se pierda

Mientras fluye la ligera ola y brota un gran árbol,
mientras brilla el sol saliente y la clara luna,
mientras los ríos se deslizan y el oleaje inunda las costas
siempre cuento al caminante que aquí está enterrado Midas[4].

1. *pour la rareté du fait.*
2. *scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit.*
3. Dicen que no me interesa.
Y quieren decir que lo han hecho ellos.
GOETHE
Añadido a la segunda edición. *[N. del T.]*
4. ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρᾶ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καί ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα,—
ἀγγελέω παριοῦσι, Μίδας ὅτι τῇδε τέθαπται.

(Dum fluit unda levis, sublimis nascitur arbor,
Dum sol exoriens et splendida luna relucet,
Dum fluvii labuntur, inundant littora fluctus,
Usque Midam viatori narro hic esse sepultum.)

Quisiera recordar que la disertación se publica sin haber omitido ni cambiado nada. Las pocas adiciones, breves y no esenciales, las señalo entre cruces con objeto de evitar todo comentario malévolo*.

El dictamen añade todavía: «Y, en realidad, no demostró que este fundamento fuera suficiente»[1]. Contra esto no diré sino que he *demostrado* efectiva y seriamente mi fundamentación de la moral, con un rigor que no anda muy lejos del rigor matemático. Algo que no tiene precedentes dentro de la *ciencia moral* y ha sido posible, únicamente, porque, penetrando más profundamente que hasta ahora en la naturaleza de la voluntad humana, he sacado a luz los tres últimos impulsos radicales de la misma, de los que proceden todas sus acciones. Todavía se añade: «Más aún, él mismo se vio obligado a confesar que se trataba de lo contrario»[2]. Si esto quiere decir que yo mismo he considerado que mi fundamentación de la moral es insuficiente, verá el lector que no hay huella alguna de pareja declaración ni se me ha ocurrido a mí cosa semejante. Pero si con esa frase se quiere insinuar que hay un lugar donde digo que la reprobación de los pecados contra natura no se puede deducir del mismo principio del que se derivan las virtudes de justicia y amor al prójimo, esto se llama sacar punta a todo y servirá de ejemplo suficiente para demostrar cómo se ha recurrido a lo imposible con el fin de rechazar mi trabajo. Como final y despedida, la Real Sociedad Danesa me hace todavía un duro reproche que, aunque fuera fundado por su contenido, no le encontraría justificación. Ayudaré al lector para que la encuentre. Dice así: «A muchos *excelsos filósofos* de la época más reciente se les menciona de

El último verso se había omitido en la primera edición, en el supuesto de que lo supliese el lector. *[N. del T.]*

* Esto se aplica a la primera edición, porque en la presente se han omitido las cruces, porque perturban algo, sobre todo teniendo en cuenta que se han hecho numerosas adiciones en esta segunda. *[N. del A.]*

1. *Neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit.*
2. *Quin ipse contra esse confiteri coactus est.*

naturaleza, la fundamentación de la ética partiendo de una metafísica dada.

En lo que antecede he demostrado irrefutablemente que la Real Sociedad Danesa preguntó por aquello que ahora niega haber preguntado, mientras que lo que pretende haber preguntado no lo preguntó ni tan siquiera pudo haberlo preguntado. Este proceder de la Real Sociedad Danesa no sería correcto a tenor del principio moral expuesto por mí, pero como la Sociedad no da validez a ese principio, seguramente que dispondrá de algún otro que haga buena su conducta.

He contestado adecuadamente a lo que la Academia Danesa *realmente* preguntó. Primeramente, en una parte *negativa* he hecho ver que el principio de la ética no reside allí donde, desde hace sesenta años, se da como seguro. Luego, en la parte *positiva*, he descubierto la fuente auténtica de las acciones moralmente loables, y he *demostrado* efectivamente que ésa es la única fuente y que no puede ser ninguna otra. Por último, he mostrado el enlace entre este real fundamento ético –no ya con mi metafísica, como presume el dictamen comentado, ni tampoco con metafísica determinada alguna– y un pensamiento fundamental general, común a muchos sistemas filosóficos, acaso a la mayoría, sin duda a los más antiguos y, según mi opinión, más verdaderos. Esta exposición metafísica no la añado como apéndice, según indica aquel dictamen, sino como último capítulo de mi disertación: viene a ser su clave de bóveda, una consideración de rango supremo en la que culmina toda ella. Si he insinuado que en la ocasión aportaba más de lo que el tema propiamente exigía, se debe a que este no hace la menor alusión a una explicación metafísica, y mucho menos puede estar orientado, como pretende el dictamen de la Academia, en ese sentido. Que la exposición metafísica figure por añadidura, es decir, que represente algo no pedido, es cosa secundaria y hasta indiferente; basta con que se halle presente. Pero el hecho de que el dictamen lo haga valer contra mí, testimonia su propia perplejidad al echar mano de todo con tal de encontrar algo que oponer a mi trabajo. Por lo demás, y por la misma naturaleza del asunto,

la consideración metafísica final debía dar término a la disertación. Si la hubiera precedido, el principio de la ética habría de ser derivado *sintéticamente* de la parte metafísica, lo cual no hubiese sido posible más que en el caso de que la Academia hubiera indicado de cuál de los heterogéneos sistemas metafísicos prefería fuera derivado el principio ético, con lo que su verdad dependería completamente de la verdad de la metafísica que le precediera, sería, por tanto, un principio problemático. Por esto la naturaleza de la pregunta formulada exigía necesariamente una fundamentación analítica del protoprincipio moral, esto es, una fundamentación que, sin supuesto previo metafísico alguno, se nutriera de la realidad de las cosas. Precisamente, porque en nuestra época se reconoce esta vía como la única segura, Kant, y los moralistas ingleses que le precedieron, se han esforzado en fundamentar el principio moral analíticamente, con independencia de todo presupuesto metafísico. Renunciar a ello significaría ahora un retroceso patente. De haber sido éste el deseo de la Academia, debió haberlo expresado claramente, siendo así que en la pregunta formulada no se esconde ni la más leve alusión.

Como la Academia Danesa ha callado generosamente sobre el defecto capital de mi trabajo, me guardaré muy bien de descubrirlo yo mismo. Pero sospecho que no me va a servir de gran cosa, pues presumo que el buen olfato del lector dará certeramente con la parte floja. Le pudiera despistar el hecho de que mi disertación para la Academia Noruega padece, en no menor grado, del mismo defecto. Este defecto no le ha impedido a la Real Sociedad Noruega premiar mi trabajo. Pertenecer a esta Academia es un verdadero honor, cuyo valor voy apreciando mejor cada día. No conoce otro interés que el de la verdad, el de las luces, el del fomento de los conocimientos humanos. Una Academia no es, en modo alguno, un Tribunal de Fe. Pero toda Academia, antes de abrir un certamen con cuestiones tan elevadas, graves y peliagudas como las citadas, recapacitará si realmente está dispuesta a romper públicamente lanzas por la verdad, cualquiera que sea su vera efigie (que esto no lo puede saber de antemano), porque no es cosa de

mente se puede referir el *ipsum thema)* no ha sido otro que el del *nexo existente entre la metafísica y la moral.* Si el lector se decide ahora a examinar por sí mismo si en el enunciado del tema o en la introducción se habla realmente de esto, no encontrará ciertamente ni una sílaba ni la más remota alusión. Quien pregunta por la relación entre dos ciencias tiene que nombrar a las dos, y ni en el enunciado ni en la introducción se cita para nada a la metafísica. Por lo demás, toda la proposición mayor del juicio se hace más clara si se la traslada a su lugar natural, donde, con las mismas palabras, rezaría: «El propio tema exigía un debate así, en el que el nexo entre la metafísica y la ética se consideraba en un lugar preferente, pero el autor, habiendo omitido lo que se pedía principalmente, pensó que lo que se pretendía era que se fundara algún principio de la ética: por ello, la parte de su comentario en la que expone el nexo entre el principio de la ética propuesto por él y su metafísica, la consideró como un apéndice en el que se ofrecía más de lo que se había pedido»[1]. Además la cuestión del nexo entre la metafísica y la moral tampoco radica en el punto de vista del cual parte la introducción de la cuestión propuesta, porque ésta surge a propósito de *observaciones empíricas,* apela a las apreciaciones morales que se dan en la *vida corriente,* etc., y entonces es cuando se pregunta por la base última de todo ello y, finalmente, propone, como ejemplo de una posible solución, una idea innata de la moralidad radicada en la conciencia, es decir, que de una manera problemática y como de ensayo, ofrece como solución un *hecho* puramente *psicológico* y no un teorema metafísico. Pero con esto revela claramente que lo que pretende es una fundamentación de la moral mediante algún *hecho,* ya sea de la conciencia o

1. *Ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur: itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, praestaret.*

del mundo exterior, y que no espera que semejante fundamentación nos la proporcionen los sueños de una metafísica cualquiera; con razón la Academia podría haber rechazado cualquier disertación que resolviera la cuestión en este sentido. Piénsese bien en ello. Pero a esto se añade que la pretendida cuestión planteada, y que no hay modo de encontrar por ninguna parte, esa del nexo entre la metafísica y la moral, es una cuestión completamente insoluble; por tanto, si confiamos en el buen sentido de la Academia, una cuestión imposible de ser propuesta; no se puede responder a la pregunta formulada porque no existe una metafísica pura y simple, sino diversas metafísicas (extremadamente diversas), esto es, toda clase de intentos metafísicos, en número considerable, tan nutrido como el de filósofos habidos, de los que cada cual entona su canción; metafísicas, por tanto, que difieren y disienten radicalmente. Es decir, se puede preguntar por el nexo entre la metafísica de Aristóteles, de Epicuro, de Spinoza, de Leibniz, de Locke, u otra metafísica determinada cualquiera, y la ética, pero nunca se podrá preguntar por el nexo entre la metafísica, pura y simple, y la ética, ya que semejante cuestión no tendría sentido alguno determinado, pues que supone la relación entre una cosa dada y otra completamente incierta, acaso imposible. Mientras no exista una metafísica indiscutible, objetivamente reconocida, es decir, una metafísica a secas, no sabremos tan siquiera si semejante metafísica es posible ni lo que será o pueda ser. Si se pretende insinuar que poseemos un concepto completamente general, por tanto, indeterminado de la metafísica, con respecto al cual tendría sentido preguntar por el nexo entre esta metafísica *in abstracto* y la ética, lo podemos conceder, pero la respuesta a la pregunta así interpretada sería tan fácil y sencilla que sería grotesco instituir un premio para ella. Efectivamente, esa respuesta se limitaría a decirnos que una metafísica verdadera y completa tendría también que ofrecerle a la ética sus sólidos apoyos, sus últimos fundamentos. Esta idea está expresada en el primer parágrafo de mi trabajo, donde hago resaltar entre las dificultades de la cuestión planteada que ésta excluye, por su

inesencial y formulada con toda claridad, reza así: «¿Dónde se han de buscar la fuente y el fundamento de la filosofía moral? ¿Han de buscarse en el desarrollo de una idea de moralidad que se contiene inmediatamente en la conciencia, o en otro principio del conocer?»[1]. Esta última frase nos muestra palmariamente que aquello por lo que se pregunta es por el *fundamento cognoscitivo de la moral.* A mayor abundamiento voy a añadir una exégesis parafrástica de la cuestión. La introducción parte de dos indicaciones completamente empíricas: «Existe, de hecho, una *ciencia de la moral* y es igualmente un hecho que en la *vida real* actúan conceptos morales, ya porque nosotros mismos juzgamos moralmente en nuestra conciencia sobre nuestras propias acciones, ya porque aplicamos también este juicio moral a las acciones de los demás. Igualmente, es un hecho la vigencia universal de muchos conceptos morales como, por ejemplo, obligación, imputación, etc. A todos ellos les es común una idea primordial de la moralidad, una idea fundamental acerca de una ley moral cuya necesidad no es, sin embargo, estrictamente lógica, sino peculiar a ella, esto es, que no puede ser demostrada por el mero principio de contradicción, ni partiendo de las acciones que se van a juzgar, ni de las máximas que se hallan en la base de ellas. De este protoconcepto moral se derivan los demás conceptos morales principales, y de él dependen y son de él inseparables. ¿Sobre qué descansa todo esto?, he aquí un objeto importante para la investigación. De aquí que la sociedad proponga este tema: ¿Habrá que buscar *(quaerenda sunt)* la *fuente,* esto es, el *origen de la moral,* su *fundamento?* ¿Y dónde habrá que buscarlos?, es decir, dónde podremos encontrarlos. ¿Acaso en una idea innata de la moralidad, que reside en nuestra consciencia o conciencia? En ese caso, bastaría con analizar esta idea *(explicandis)* y los conceptos que dependen de ella. ¿O habrá que buscarla por otra parte? Esto es, ¿es que

1. *Ubinam sunt quaerenda* fons et fundamentum philosophiae moralis? *Suntne quaerenda in explicatione ideae moralitatis, quae conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio?*

acaso la moral tiene como fuente otro fundamento congnoscitivo de nuestros deberes que el que hemos propuesto a guisa de ejemplo?». Este es el contenido fiel, exactamente reproducido, de la introducción y del tema propuesto.

¿Quién puede abrigar la menor duda ahora de que la Real Sociedad pregunta por las fuentes, el origen, el fundamento, la última razón de conocimiento de la *moral?* Pues bien, puede ocurrir que la fuente y fundamento de la *moral* no sea otro que la *moralidad* misma, porque lo que teórica e idealmente es *moral,* práctica y realmente es *moralidad.* La fuente de *ésta,* necesariamente, tendrá que ser razón última de todas las buenas conductas morales, y esta es la razón o fundamento que tendrá que poner al descubierto la moral para poderse apoyar y apelar a ella en todo aquello que a los hombres prescriba, a no ser que pretenda montar sus preceptos en el aire o asentarlos sobre bases falsas. Tendrá que demostrarnos, por tanto, este último fundamento de toda moralidad porque, como construcción científica, ha de tenerlo como piedra angular del mismo modo como la moralidad práctica reconoce en ella su origen. Es incuestionable, por tanto, que el tema propuesto es el de *fundamentum philosophiae moralis,* y claro como la luz que ese tema pide, efectivamente, la investigación y exposición del principio de la ética, *«ut principium aliquod Ethicae conderetur»,* pero no en el sentido de un mero precepto supremo y regla fundamental, sino de *un fundamento real de toda moralidad y, por ello, fundamento cognoscitivo de la moral.* Lo cual es negado por la resolución de la Sociedad al decir que, por habérmelo figurado así, mi disertación no podía ser premiada. Ahora que todo el que pase revista al tema propuesto se figurará lo mismo, porque ello está claro como el agua, expreso en términos inequívocos, y no es fácil negarlo mientras las palabras latinas conserven su sentido.

Me he extendido un poco demasiado, pero el asunto era importante y un poco extraño. Porque se ha visto claramente que *lo que la Academia niega haber preguntado lo ha preguntado de manera innegable.* A pesar de ello, sostiene que preguntó otra cosa, es decir, que el tema capital del certamen (y a éste única-

Pero, precisamente, por ser obligado un punto de partida común a todos y porque la explicación ha tenido que ser más especial, ambas doctrinas han salido ganando en amplitud, fuerza convincente y desarrollo de su significado. Por esta razón, las dos disertaciones que siguen han de considerarse como complemento del cuarto libro de mi obra principal, del mismo modo como mi otro trabajo *Sobre la voluntad en la Naturaleza* es, igualmente, un complemento esencial e importante del segundo libro. Por lo demás, a pesar de que el objeto de este último trabajo sea tan heterogéneo con respecto al de los actuales, sin embargo, existe entre ellos una conexión real, de suerte que aquél es, en cierto modo, la clave de éstos, y la visión de esa relación es la que nos asegura la inteligencia completa de todos ellos. Cuando llegue el día en que yo sea leído, se verá que mi filosofía está investida, como la ciudad de Tebas, de cien puertas, y por todas ellas se puede ir, en línea recta, al centro de la ciudad.

Tengo que indicar todavía que la primera de las dos Memorias ha encontrado cabida en el último volumen de los que publica la Real Sociedad Noruega de Ciencias, en Drontheim. Esta Academia, teniendo en cuenta lo distante que esa población se halla de Alemania, ha accedido, con la mejor disposición y liberalidad, a mi solicitud de permiso para poder imprimir esa Memoria en Alemania, por lo que me complazco en expresarle públicamente mi sincero agradecimiento.

La segunda Memoria no ha sido premiada por la Real Sociedad Danesa de Ciencias, aunque se presentó sola al concurso. Como esta Sociedad ha hecho público su juicio sobre mi trabajo, me creo con derecho a esclarecerlo y rebatirlo. El lector lo encontrará después de la Memoria respectiva y verá cómo la Real Sociedad nada loable, sino solamente motivos de reproche, encontró en mi trabajo, y que estos reproches se reducen a tres principales, que paso a examinar separadamente.

El reproche primero y principal, del que los otros dos no son sino consecuencia, es que yo no he comprendido bien la cuestión planteada al creer, equivocadamente, que lo que se pedía era una exposición del principio de la ética, mientras que lo que

se preguntaba propiamente, y principalmente, era el *nexo de la metafísica con la ética*. Yo habría olvidado por completo la exposición de este nexo («omitido, en efecto, lo que principalmente se pedía»[1]), según se dice al comienzo: sin embargo, tres líneas más abajo, se olvida esto y se dice lo contrario, a saber, que yo he expuesto ese nexo («expone el nexo sobre el principio de la ética y su metafísica»[2]), pero a manera de apéndice y como quien da más de lo que se pide.

Quiero prescindir de esta contradicción interna inherente al dictamen de la Academia, pues la considero hija de la perplejidad con que ha sido redactado. Pero me atrevería a rogar al lector culto y ecuánime que leyera atentamente el *tema propuesto* por la Academia Danesa, con la *introducción* que le precede, en las páginas que anteceden a la Memoria misma, para que decida por sí *qué es lo que realmente pregunta* aquélla con el tema propuesto, si por la razón última, el principio, el fundamento, la fuente verdadera y propia de la ética, o por el nexo entre la ética y la metafísica. Y para ayuda del lector analizaré ahora el tema propuesto y su introducción, destacando lo más claramente posible su sentido. En la *introducción* se nos dice: «Existe una idea necesaria de la moralidad o un protoconcepto de ley moral que se presenta de dos maneras, una en la moral como ciencia y otra en la vida real: en esta última vuelve a presentarse también doblemente, unas veces en el juicio sobre nuestras propias acciones y otras en el juicio sobre las acciones ajenas. A este concepto primario de la moralidad se enlazan otros que descansan sobre él. Sobre esta introducción asienta la sociedad la pregunta formulada: ¿dónde hay que buscar la *fuente* y el *fundamento* de la moral? ¿Quizá en una idea primordial de la moralidad que residiría efectiva e inmediatamente en la consciencia o conciencia, en cuyo caso sería menester analizar esa idea al igual que los conceptos procedentes de ella? ¿O existirá otra base de conocimiento para la moral? En latín, la cuestión, desprovista de lo

1. *omisso enim eo, quod potissimum postulabatur.*
2. *principii ethicae et metaphysicae suae nexum exponit.*

1. Recordamos que los dos prólogos que siguen precedieron respectivamente a las dos ediciones del libro *Los dos problemas fundamentales de la ética* (1841 y 1860), que englobaba, junto con «Sobre la libertad de la voluntad», el trabajo no premiado en 1840 por la Real Academia Danesa de Ciencias titulado «Sobre el fundamento de la moral» (cfr. Introducción, pp. 10-14 *supra).*

Prólogo a la primera edición

Las dos disertaciones que siguen obedecen en su nacimiento a circunstancias externas y son, por tanto, independientes entre sí, pero se completan, sin embargo, mutuamente, formando un sistema de verdades fundamentales de la ética en el que espero se reconocerá un avance de esta ciencia que, desde hace medio siglo, parece entregada al descanso. No obstante, ninguno de esos dos trabajos se apoya en el otro, ni en ningún trabajo mío anterior, porque cada uno de aquellos ha sido trazado para una academia distinta, y ya se sabe que la condición usual suele ser el secreto más riguroso. Por esta razón fue imposible dejar de tratar en ambos algunos puntos comunes, ya que nada podía darse por supuesto y era menester siempre comenzar desde el principio[1]. En realidad, se trata de desarrollos especiales de dos doctrinas que, en sus rasgos generales, se hallan contenidas en el libro IV de *El mundo como voluntad y como representación,* si bien en éste las derivo de mi metafísica, esto es, sintéticamente y *a priori,* mientras que no siéndome permitido supuesto previo alguno, dada la índole de esos trabajos, tenía que estudiarlas y fundamentarlas analíticamente y *a posteriori.* Así se explica que lo que en el libro fue primero sea en estos trabajos último.

1. *ab ovo.*

Apéndices[1]

este caso, y debido a las circunstancias se halla eliminada la responsabilidad tanto jurídica como moral en mayor o menor grado, según la índole de las circunstancias aunque siempre parcialmente. En Inglaterra, una muerte cometida súbitamente, en un momento de cólera repentina y violenta, se llama *manslaughter* y se castiga levemente o no se castiga. Los narcóticos producen un estado que predispone para las emociones, ya que eleva la vivacidad de las representaciones sensibles, debilitando, por el contrario, el pensamiento abstracto, y elevando, a la vez, la energía de la voluntad. En lugar de la responsabilidad por los hechos, se ofrece la responsabilidad por la embriaguez narcótica; por esto no exculpa jurídicamente, aunque la libertad intelectual se halle, en parte, anulada.

De esta libertad intelectual, τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν, habla ya, aunque breve, e insuficientemente, Aristóteles en su *Ethic. Eudem.*, II, caps. 7 y 9, y más extensamente en la *Ethic. Nicom.*, III, cap. 2. A ella aluden la *medicina forensis* y la justicia penal, cuando preguntan si un delincuente se hallaba en estado de libertad y fue, por lo mismo responsable.

De una manera general se han de considerar como delitos cometidos en ausencia de libertad intelectual todos aquellos en los que el hombre, o no sabía lo que hacía, o no era capaz de pensar en aquello que pudo haberle contenido, a saber: las consecuencias del hecho. En caso semejante no se le debe castigar.

Por el contrario, aquellos que opinan que, en virtud de no existir la libertad moral y ser, por consiguiente, las acciones de un hombre completamente inevitables, ningún delincuente debiera ser castigado, parten de la falsa concepción del castigo como si fuera una cuenta con el crimen mismo, «el mal con el mal se paga», fundado en razones

morales. Semejante concepción, aunque ha sido propugnada por Kant, sería absurda, carente de finalidad y, por lo tanto, improcedente. Porque ¿cómo es posible que un hombre tenga atribuciones para constituirse en juez absoluto de los demás, en lo moral, y en esta calidad, atormentarles en razón de sus pecados? Más bien la ley, esto es, la amenaza del castigo, tiene por fin actuar como contramotivo del delito no cometido todavía. Si en un caso determinado falla esta su acción, la ley tendrá que ser ejecutada, porque si no habría de fallar en todos los casos futuros. El delincuente, por su parte, padece en este caso el castigo propiamente como consecuencia de su índole moral, la cual, en unión con las circunstancias constituidas por los motivos y en unión con su intelecto, que le representó como posible eludir el castigo, produjo necesariamente el hecho. Habría injusticia si su carácter moral no fuera su obra propia, su acción inteligible, sino obra de algún otro. Esta misma relación de la acción con sus consecuencias se da cuando las consecuencias de sus malas acciones se producen en razón de leyes naturales, no ya humanas, por ejemplo, cuando ligeros desórdenes acarrean espantosas enfermedades, o fracasa, por un accidente, un robo nocturno, por ejemplo, cuando al entrar de noche en el establo para llevarse el ganado se tropieza con el oso de feria, que esa noche se cobija allí.

Esta libertad intelectual es *anulada,* ya sea porque el medio de los motivos, la facultad cognoscitiva, se halla perturbada de modo perdurable o pasajero, ya sea porque las circunstancias extensas falsean en un caso determinado la comprensión del motivo. El primer extremo lo tenemos en la locura, el delirio, el paroxismo y el estado de somnolencia; en este último caso suelen producirse errores irreparables no culpables; por ejemplo, se sirve un veneno en lugar de la medicina, o se confunde al criado de noche con un ladrón y se dispara sobre él, etc., etc. En ambos casos los motivos se encuentran falseados, por lo que la voluntad no puede decidirse como lo haría bajo las mismas circunstancias, si el intelecto se las transmitiera correctamente. Por eso los delitos cometidos en esas circunstancias no suelen ser penables. Porque las leyes parten del justo supuesto de que la voluntad no es moralmente libre, pues en ese caso mal se podía tratar de influir sobre ella, sino que está sometida a la necesidad[1] mediante motivos, y de aquí que sea menester contraponer a todos los eventuales motivos para delinquir, contramotivos más pujantes, las penas, y un Código penal no es otra cosa que un indicador de contramotivos de las acciones delictivas. Pero si resulta que el intelecto, a través del cual tenían que actuar estos contramotivos, fue incapaz de aprehenderlos y presentarlos a la voluntad, imposible fue también que actuara; en realidad, no existían para ella. Lo mismo que si uno de los hilos que han de mover una máquina se encuentra roto. La culpa en estos casos se traslada de la voluntad al intelecto, que no es posible someter a castigo alguno, porque las leyes, lo mismo que la moral, tienen que

1. *Nöthigung.*

habérselas únicamente con la voluntad. Sólo la voluntad es propiamente el hombre, y el intelecto no es más que un mero órgano suyo, su antena sensitiva hacia fuera, esto es, el medio a través del cual el mundo exterior actúa sobre ella valiéndose de los motivos.

Tampoco es posible imputar *moralmente* acciones semejantes. Porque no son rasgos expresivos del carácter del hombre; o ha hecho algo distinto de lo que él se imaginaba, o fue incapaz de pensar en aquello que le pudiera haber contenido, la representación del contramotivo. Es lo mismo que si analizamos químicamente un producto cualquiera, sometiéndolo a la acción de diversos reactivos, con el objeto de constatar con cuál de ellos guarda mayor parentesco; si una vez terminado el experimento nos damos cuenta que una casualidad cualquiera impidió el funcionamiento de uno de los reactivos, entonces el experimento no es válido.

La libertad intelectual que en estos casos se halla anulada, puede estar también disminuida o parcialmente eliminada. Esto ocurre, especialmente, por la acción de las emociones, de los narcóticos. La emoción representa la conmoción súbita, violenta, de la voluntad, mediante una representación procedente de fuera y que se va convirtiendo en motivo, y que posee tal viveza que oscurece a todas las demás representaciones que pudieran funcionar como contramotivos, sin permitirles aparecer claramente en la conciencia. Estos contramotivos, que son, en su mayoría, de naturaleza abstracta, puros pensamientos, mientras que aquel otro motivo es concreto y presente, acuden además tarde, como si el juego no se desenvolviera limpiamente, y la acción se ha desatado ya antes de que pudieran contraaccionar. Algo así como si en un duelo uno de los duelistas disparara antes de la voz de mando. También en

tación pura de su ser peculiar. Del mismo modo habría de sentir cualquier ser natural, aun el más ínfimo, si es que pudiera sentir.

La libertad no queda eliminada en mi explicación, sino tan sólo desplazada del campo de las acciones singulares, donde no es posible encontrarla, como hemos visto, y colocada en una región más alta, no tan fácilmente asequible a nuestro conocimiento, es decir, que es *trascendental.* Y éste es el sentido que yo quisiera prestar a aquella frase de Malebranche, *la liberté est un mystère*[1], bajo cuya rúbrica he tratado en la presente Memoria de resolver la cuestión planteada por la Real Sociedad.

1. La Memoria, premiada por la Real Academia Noruega de Ciencias, en Drontheim, el 26 de enero de 1839, lleva *por motto* la frase de Malebranche: *La liberté est un mystère. [N. del T.]*

Apéndice a la sección primera

A consecuencia de la clasificación establecida al principio, de libertad física, intelectual y moral, me incumbe, después de haber tratado de la primera y la última, ocuparme de la segunda, lo que haré brevemente por lo mismo que se debe a exigencias de completar el cuadro.

El intelecto, o facultad cognoscitiva, constituye el medio para los motivos, a través del cual actúan éstos sobre la voluntad, que constituye el núcleo auténtico del hombre. Sólo en la medida en que este medio se encuentre en un estado normal, funcione regularmente, ofreciendo, sin falsificación alguna, los motivos a la elección de la voluntad, tal como aquéllos se ofrecen en el mundo exterior real, puede esta voluntad decidirse con arreglo a su naturaleza, es decir, con arreglo al carácter individual del hombre, y manifestarse, por consiguiente, con *desembarazo,* según su propio ser auténtico; en ese caso el hombre es *intelectualmente libre,* esto es, sus acciones son el resultado puro de la reacción de su voluntad ante motivos que se le ofrecen en el mundo exterior lo mismo que a los demás. En consecuencia, le son imputables moral y también jurídicamente.

en su conflagración con los motivos; porque este carácter empírico no es más que el fenómeno o apariencia del carácter inteligible en nuestra *facultad cognoscitiva,* vinculada al tiempo, al espacio y a la causalidad, es decir, que el carácter empírico no es sino el modo y la manera como nuestra facultad cognoscitiva se representa el ser en sí de nuestro propio yo. Por consiguiente, la *voluntad* es libre, pero sólo en sí misma y más allá del fenómeno, mientras que en éste se nos ofrece ya con un carácter determinado, al cual se tendrán que adecuar necesariamente sus actos, los que, al ser determinados con mayor proximidad mediante los motivos adventicios, tienen que producirse de ésta y no de otra manera.

Como se ve fácilmente, es ésta una trayectoria que nos lleva a tener que buscar la obra de nuestra *libertad* no ya, como cree la opinión corriente, en cada una de nuestras acciones aisladas, sino en el ser y la esencia *(existentia et essentia)* totales del hombre, que tendrán que ser pensados como su acto libre, que solamente para nuestra facultad de conocimiento, vinculada al tiempo, al espacio y a la causalidad, se ofrecen en multiplicidad y diversidad de acciones las cuales, sin embargo, en razón de la unidad primordial que en ellas se representa, llevan todas el mismo carácter y, por lo mismo, aparecen rigurosamente necesitadas por aquellos motivos que las provocaron y determinaron individualmente. Por esto, en el mundo de la experiencia el *operari sequitur esse* se cumple sin excepción alguna. Cada cosa actúa con arreglo a su naturaleza, y el efecto que sigue a la causa pone de manifiesto esa naturaleza o índole. Cada hombre actúa según lo que es y la acción que, en cada ocasión, resulta, en conformidad con eso, necesaria, en el caso individual se halla determinada únicamente por los motivos. La libertad que, por lo tanto, no es posible en-

contrar en el *operari,* tiene que residir en el *esse.* Un error fundamental, un ὕστερον πρότερον [«lo posterior en lugar de lo anterior»] de todos los tiempos, ha sido el atribuir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari.* Al contrario, sólo en el *esse* reside la libertad, mientras que de él y de los motivos se sigue con necesidad el *operari,* y *en aquello que hacemos conocemos lo que somos.* Aquí *se* apoya, y no en ese supuesto *libero arbitrio indifferentiae,* la conciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida. Lo decisivo es qué sea uno, que lo que él haga vendrá, naturalmente, como un corolario necesario. No es, por lo tanto, engañosa esa conciencia innegable que acompaña a todas nuestras acciones y nos dice ser ellas arbitrarias y originales, a pesar de su dependencia de los motivos, pero el contenido de esa conciencia trasciende de los actos mismos y se inicia más arriba, allí donde radican nuestro ser y nuestra esencia, de los que se desprenden necesariamente, con ocasión de los motivos, todos nuestros actos. En este sentido, esa conciencia de arbitrariedad y originalidad, lo mismo que la de responsabilidad, que acompaña a nuestro obrar, se puede comparar con un indicador que nos refiriera, en realidad, a un objeto más alejado que aquel al cual parecería señalar a primera vista.

En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere y, sin embargo, lo hace necesariamente. Lo que se explica porque él es ya lo que quiere, pues de lo que él es se sigue, necesariamente, todo lo que pueda hacer. Si consideramos su hacer *objetivamente,* esto es, desde fuera, cobraremos el conocimiento apodíctico de que se halla sometido, al igual que la acción de todo ser natural, a la ley de causalidad, en todo su rigor; *subjetivamente,* por el contrario, cada cual siente que hace siempre lo que quiere. Lo cual no quiere decir otra cosa sino que su acción es la manifes-

los hechos parezcan salir de nosotros mismos, o, si se quiere, ese «yo quiero» que acompaña a todas nuestras acciones y en cuya virtud tenemos que reconocer los actos como nuestros y sentirnos, por lo tanto, moralmente responsables de ellos. Nos topamos de nuevo con aquel «yo quiero, y no quiero sino aquello que quiero», que encontramos ya en el análisis de la autoconciencia y que induce al entendimiento ingenuo a afirmar obstinadamente la libertad absoluta del hacer y del omitir, esto es, el *liberum arbitrium indifferentiae.* Ahora, que no pasa de ser más que la conciencia del segundo de los factores de la acción, que por sí solo sería incapaz, absolutamente, de producirla, lo mismo que es incapaz, una vez presente el motivo, de omitirla. Pero solamente cuando se pone en juego de este modo, manifiesta su propia contextura a la facultad cognoscitiva, la que, como tal, orientada esencialmente hacia fuera, y no hacia dentro, hasta la índole de la propia voluntad tiene que conocerla empíricamente, a través de las acciones. Este conocimiento, cada vez más cercano e íntimo, es propiamente lo que se denomina *conciencia* (moral), la que, por esta razón, va despertando directamente merced a la acción; antes, nada más que de un modo todo lo más *indirecto,* en cuanto que valiéndose de la reflexión y de la retrospección sobre casos parecidos, de los cuales tiene ya idea clara, los trae en consideración como un elemento que se presentará en lo futuro.

Este es el momento oportuno para recordar aquella idea mencionada en la sección anterior, la de la relación establecida por Kant entre el carácter empírico y el inteligible, y, mediante ella, la de la compatibilidad de la libertad con la necesidad, pensamiento que es uno de los más bellos y profundos de este gran espíritu y hasta de la misma humanidad. No necesito más que aludir a él, ya que sería ocioso insistir en su exposición. Para comprenderlo, sin embargo, en la medida que lo permitan las humanas fuerzas, hay que fijarse, especialmente, en esa coexistencia de la rigurosa necesidad de nuestras acciones con aquella libertad testimoniada por el sentimiento de responsabilidad y por medio de la cual somos los autores de nuestros actos y éstos nos son imputables moralmente. Esa relación entre el carácter empírico y el inteligible expuesta por Kant, se apoya íntegramente en aquello que constituye el rasgo fundamental de toda su filosofía, a saber, la distinción entre fenómeno y cosa en sí, y en cómo, para él, toda la *realidad empírica* del mundo de la experiencia coexiste con su *idealidad trascendental;* y, del mismo modo, la rigurosa *necesidad empírica* de la acción con su *libertad trascendental.* Como que el carácter empírico, lo mismo que el hombre todo, no es, como objeto de la experiencia, más que un mero fenómeno, vinculado, por lo tanto, a las formas de todos los fenómenos, tiempo, espacio y causalidad, y sometido a sus leyes; por el contrario, su *carácter inteligible* constituye la cosa en sí, independiente de estas formas y no sometida, por tanto, a ninguna diferencia temporal, y, por lo mismo, condición y fundamento permanente e invariable del fenómeno todo; es decir, su voluntad como cosa en sí que, en tal calidad, significa también libertad absoluta, independencia de la ley de causalidad como mera forma que es de los fenómenos. Esta libertad es *trascendental,* esto es, que no aparece con el fenómeno, sino que existe en la medida en que hacemos abstracción del fenómeno y de todas sus formas para llegar a aquello que es menester pensar, fuera de todo tiempo, como el ser interior del hombre en sí mismo. En virtud de esta libertad, todos los actos del hombre son obra suya, por muy necesariamente que surjan del carácter empírico

de esa necesidad que rige en nuestras acciones, el disculparse de una mala acción apelando a esa necesidad y descargando la culpa sobre los motivos, porque, ellos presentes, el hecho fuera inevitable. Pues se da cuenta de que esta necesidad tiene una condición *subjetiva* y que, *objetivamente,* esto es, en presencia de las mismas circunstancias, actuando los mismos motivos que le determinaron a él, hubiera sido posible una acción distinta y hasta contraria, si únicamente *él hubiese sido otro.* Esto era lo decisivo. A él, por ser él y no otro, por tener tal y tal carácter, no le fue posible, sin duda, ninguna otra acción, pero *objetivamente,* consideradas las cosas en sí mismas, esa acción fue posible. La *responsabilidad* de que tiene conciencia afecta de primeras y ostensiblemente a la acción, pero, en el fondo, a su *carácter,* y se siente responsable de éste. Y, por él, le responsabilizan también los demás, pues en sus juicios olvidan enseguida el acto para constatar las cualidades del autor: «Es un mal hombre, un malvado», «es un pillo», «es un alma pequeña, falsa, miserable», se suele decir, y los reproches se dirigen al carácter. La acción y el motivo no son más que un testimonio del carácter del autor y sirven, como síntoma seguro del mismo, para fijarlo de manera irrevocable. Con mucha razón dice Aristóteles: «Elogiamos a los que obraron; las obras, sin embargo, no son sino señales del hábito; así que alabaríamos también a quien no obrara, si le creyéramos capaz de hacerlo»[1]. Como vemos, el odio, la repulsa y el desprecio se dirigen a las cualidades permanentes del autor, esto es, al carácter y no al hecho

1. Ἐγκωμιάζομεν πραξαντας· τὰ δ'ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστὶ, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύοιμεν εἶναι τοιοῦτον: *Rhetorica* I, 9 *(Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaramus etiam qui non egisset, si crederemus esse talem).*

pasajero producido por él. Por esta razón, en todos los idiomas las adjetivaciones de la maldad moral, los insultos que las expresan, son más bien predicados de los hombres que de las acciones. Se atribuyen al *carácter* porque tiene que cargar con una culpa que no hace sino transmitir con ocasión de los hechos.

Allí donde radica la *culpa* tiene que radicar también la *responsabilidad,* y como ésta es el único dato que nos autoriza concluir una libertad moral, también la *libertad* tendrá que residir ahí, y, por consiguiente, en el *carácter* del hombre; y tanto más cuanto que ya nos hemos cerciorado suficientemente que no es posible encontrarla inmediatamente en ninguna de las acciones particulares, las que, dado el supuesto del carácter, se producen con necesidad. Y el carácter, como hemos visto en la sección tercera, es ingénito e invariable.

Consideremos ahora más de cerca la libertad en este sentido, el único que nos autorizan los datos existentes, para, después de haberla deducido de un hecho de la conciencia y haber topado con su lugar, podamos comprenderla también, filosóficamente, en la medida de lo posible.

En la sección tercera resultó que cada acción del hombre es producto de dos factores: su carácter y el motivo. No quiere esto decir, en modo alguno, que la acción represente algo intermedio, una especie de compromiso entre el motivo y el carácter, pues da cumplida entrada a los dos, apoyándose por igual, en todo lo posible, sobre ambos, de modo que el motivo eficaz acierta con este carácter y este carácter es determinable mediante aquel motivo. El carácter representa la contextura permanente e invariable, empíricamente conocida, de una voluntad individual. Como este carácter constituye un factor tan necesario para cada acción como el motivo, se explica ese sentimiento de que

chazar una verdad fundamentalmente demostrada porque sus consecuencias no concuerdan con aquellos. Al contrario, toda verdad lograda y asentada constituye una fracción conquistada del campo del problema total del saber y un punto firme donde apoyar la palanca para levantar otros pesos, y desde donde, en casos favorables, podemos elevarnos a una visión superior del todo. Porque es tan grande el enlace de las verdades en cada dominio del saber que, quien posea con certeza absoluta una única verdad, puede albergar la esperanza de, con ella, poder conquistar el todo. Así como en un problema algebraico difícil una sola cantidad positiva que se nos dé tiene un valor incalculable, porque hace posible la solución, así ocurre que en el problema más difícil de todos los problemas del hombre, el metafísico, el conocimiento seguro, demostrado *a priori* y *a posteriori,* de la rigurosa necesidad con que las acciones se siguen tras un carácter y unos motivos dados, constituye un dato de inapreciable valor a partir del cual se puede llegar acaso a la solución de todo el problema. De aquí que todo aquello que no pueda ofrecernos un testimonio firme, científico, tiene que ceder, dondequiera que tropiece con ella, a una verdad tan sólidamente fundada, y no al revés; y en manera alguna aceptará acomodos y restricciones que hagan posible su convivencia con afirmaciones no demostradas y acaso erróneas.

Permítaseme todavía una observación general. Una mirada retrospectiva hacia el resultado nuestro nos permite decir que, en lo que se refiere a los dos problemas que fueron señalados por nosotros en la sección anterior como los más profundos de la filosofía, y de los cuales han tenido conciencia clara los modernos, pero no los antiguos –a saber, el problema de la libertad de la voluntad y el de la relación entre lo ideal y lo real–, la sana razón, sana pero inculta, no sólo es incompetente, sino que le es peculiar una decidida propensión hacia el error, y es menester una filosofía bastante desarrollada para apartarla del mismo. Como que le es perfectamente natural atribuir demasiado *al objeto* en lo que se refiere al conocimiento, y han sido menester los esfuerzos de Locke y de Kant para mostrar en qué medida ese conocimiento depende del sujeto. Pero tratándose de la voluntad muestra la inclinación contraria, la de atribuir muy poco al objeto y demasiado al sujeto, ya que deriva el querer exclusivamente de éste, sin prestar la debida atención al factor radicado en el objeto, los motivos, que son los que determinan la contextura completamente individual de las acciones, mientras que el sujeto les proporciona lo general y esencial, es decir, su carácter moral fundamental. No tiene que admirarnos esta disposición contraria del entendimiento tratándose de investigaciones especulativas, ya que, originalmente, se halla destinado para los fines prácticos y en modo alguno para los especulativos.

Si ahora, como consecuencia de lo que llevamos expuesto, eliminamos por completo la libertad de las acciones humanas reconociéndolas como sometidas absolutamente a la necesidad más rigurosa, habremos llegado al punto desde el cual podemos comprender la *verdadera libertad moral,* que es de un tipo superior.

Existe otro dato de la conciencia del cual he prescindido totalmente hasta ahora para no perturbar el curso de la investigación. Se trata del sentimiento, completamente claro y seguro, de la *responsabilidad* por aquello que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, lo que descansa sobre la certeza inconmovible de que somos nosotros mismos los *autores de nuestros actos.* Merced a esta conciencia, a nadie se le ocurre, aunque esté convencido

V. Conclusión y visión superior

Gustosamente he traído a la memoria a todos esos poetas y filósofos, predecesores gloriosos en la verdad por mí defendida. Pero las armas propias del filósofo no son las autoridades, sino las razones. Estas son las que he utilizado en el combate, por lo que espero haber conseguido un grado de evidencia que me autoriza a extraer la consecuencia del *no poder al no ser (a non posse ad non esse);* con lo cual la respuesta negativa a la cuestión planteada por la Real Sociedad Danesa, que ha sido obtenida por el análisis de la conciencia de sí, y que es, por lo tanto, una respuesta directa y real, fundada *a posteriori,* se hace ahora mediata y *a priori,* ya que lo que no puede existir de una manera general tampoco podrá encontrar en la autoconciencia datos que sirvan para su demostración.

Aunque la verdad por mí sostenida pertenezca al grupo de aquellas que son contrarias a las opiniones preconcebidas de la gente y hasta de las que repugnan los débiles e ignorantes, ello no me ha impedido exponerla sin vacilación ni reparo alguno. Tengo en cuenta que no hablo para el pueblo, sino para una Academia ilustrada, que supongo

no ha propuesto la cuestión, tan del tiempo, para consolidar prejuicios, sino para honrar la verdad. Además, el honesto investigador de la verdad, mientras no se trate de otra cosa que de constatar y acreditar una verdad, tendrá en cuenta, únicamente, las razones y no las consecuencias de ella, pues para esto último será sazón cuando la verdad esté ya asentada. Despreocupado de las consecuencias, examinando únicamente las razones y sin preguntarse si una verdad reconocida concuerda o no con el sistema de nuestras restantes convicciones, he aquí la actitud que también nos recomienda Kant, de quien no resisto la tentación de trasladar este pasaje: «Esto fortalece esa máxima ya reconocida y alabada por otros, que hay que proseguir el camino propio en toda investigación científica con toda la exactitud y sinceridad posibles, sin volverse contra aquello que, fuera del propio campo, se haya podido tropezar, y prosiguiéndolo por sí solo en la medida que se pueda, de una manera verdadera y completa. Una experiencia frecuente me ha convencido de que, cuando se ha llevado la tarea hasta el final, aquello que a la mitad de la misma parecía, en consideración a otras doctrinas, como algo extemporáneo, cuando no sospechoso, si alejaba esta sospecha y atendía únicamente a mi negocio hasta darle cima, resultaba que esas doctrinas coincidían completamente y de manera inesperada con aquello que había sido obtenido, sin reparar en ellas, sin parcialidad ni preferencia alguna. Los escritores se ahorrarían muchos errores y muchas penas inútiles (porque es machacar en hierro frío), si pudieran decidirse a trabajar con un poquito más de sinceridad». *(Crítica de la razón práctica,* página 190 de la cuarta edición, o 239 de la Rosenkranz.)

Nuestros conocimientos metafísicos se hallan a quince leguas de gozar de una tal certeza que nos permitiera re-

En *Twelfth night,* acto 1:

Ahora puedes mostrar tu poder ¡oh destino!
Lo que tiene que ser sucederá y nadie es dueño de sí mismo[1].

También Walter Scott, este gran conocedor y pintor del corazón humano y de sus más secretas incitaciones, ha expuesto aquella profunda verdad a la luz del día en su *St. Romans Well,* vol. 3, cap. 6. Representa una pecadora arrepentida en el lecho de muerte que trata de aliviar su conciencia mediante confesiones. Una vez le hace decir el autor:

Ve, y déjame entregada a mi destino. Soy la criatura más miserable y abominable que haya vivido nunca; para mí misma la más abominable. Dentro de mi arrepentimiento, algo me susurra secretamente al oído que si volviera a ser cometería las mismas maldades que he cometido, y todavía peores. ¡Favor del cielo, para ahogar el indigno pensamiento![2].

Una ilustración de esta representación poética nos ofrece el siguiente suceso que nos confirma enérgicamente la doctrina de la constancia del carácter. Lo traduzco del *Times,* del 2 de junio de 1845, que lo tomó del periódico francés *La Presse.* El título de la noticia reza: «Ejecución militar en Holanda». El 24 de marzo, el español Aguilar, alias *Gómez,* fue condenado a muerte. La víspera de la ejecución, hablando con el alcaide, decía: «No soy tan culpable como

1. *Fate show thy force: ourselves we do not owe, / what is decree'd must be, and be this so.*
2. *Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, –detestable to myself, worst of all; because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought!*

se ha dicho; se me ha acusado de 30 asesinatos, mientras que no he cometido más que 26. Desde la niñez sentí sed de sangre y a los siete años y medio apuñalé a un niño. He matado a una mujer encinta y, más tarde, a un oficial español, por cuya razón tuve que huir de España. Llegué a Francia, donde cometí otros dos crímenes antes de entrar en la Legión Extranjera. Entre todos mis crímenes, del que más me arrepiento es del siguiente: el año 1841, al frente de mi compañía, cogí prisioneros a un enviado, comisario general, acompañado de un sargento, un cabo y siete números. Mandé que les cortaran la cabeza. La muerte de esta gente pesa sobre mí; los veo en sueños y mañana los veré en los soldados que me han de fusilar. A pesar de todo, si volviera a gozar de libertad, seguiría *matando gente*».

Corresponde también a este lugar el siguiente pasaje de la *Ifigenia,* de Goethe (acto 4, escena 2):

ARKAS.	¿Por qué no has tenido en cuenta el consejo leal?
IFIGENIA.	Hice todo lo que pude.
ARKAS.	¡Si hubieras mudado de intención en el momento oportuno !
IFIGENIA.	Esto no está en ningún momento en nuestro poder.

Y este famoso pasaje del *Wallenstein* expresa también la gran verdad:

Las acciones y los pensamientos de los hombres, sabes,
no son como olas del mar que se agitan a ciegas.
El mundo interior, su microcosmos, constituye
la capa profunda de la que manan eternamente;
son necesarios, como el fruto del árbol;
ni el hábil acaso puede mudarlos.
Habiendo estudiado el meollo del hombre
conozco su querer y su obrar.

Sin embargo, en muchos de ellos actúan, de seguro, los motivos teológicos a que nos referimos antes.

Y luego vienen todos esos escritores de cuestiones médicas, zoológicas, históricas, políticas y literarias, que aprovechan la menor ocasión para hablarnos de la «libertad del hombre» y de la «libertad moral». Se imaginan que han dicho algo, aunque no serían capaces de explicar sus palabras y si se les examinara se encontraría que, bajo ellas, o no entienden nada o sobreentienden, por mucho que lo recubran con preciosidades de estilo, ese *liberum arbitrium indifferentiae*, nuestro venerable amigo, un concepto de cuya inconsistencia es imposible convencer a los del montón, pero del que se guardan muy bien de hablar con tanta ingenuidad las personas enteradas. Hay entre ellos unos pocos, menos valientes, que no dejan de ser divertidos, pues, no atreviéndose a hablar de la libertad de la voluntad, se entretienen muy finamente con la «libertad del espíritu», tratando de dar gato por liebre. ¿Qué es lo que en realidad piensan al hablar de ese modo? Se lo revelaré al curioso lector: Nada, absolutamente nada; no es más que una expresión vaga, inefable y que les sirve para cubrirse esa retirada por la que están clamando su vacuidad y cobardía. La palabra «espíritu», expresión en realidad metafórica, designa siempre las facultades intelectuales en oposición a la voluntad; pero esas facultades no pueden ser libres en su actuación, sino que están sujetas, en primer lugar, a las reglas de la lógica, y, luego, tienen que adaptarse, sujetarse, someterse al objeto de su conocimiento, para poderlo abarcar, comprender en puridad, esto es, objetivamente y para que nunca se dé el *stat pro ratione voluntas*. Este espíritu que vaga tanto por los dominios de la literatura alemana, es una criatura sospechosa, y donde se tropiece con ella,

pídasele el pasaporte. Porque su ocupación más señalada es servir de máscara a la pobreza de pensamiento maridada con la cobardía. Por lo demás la palabra *Geist* (espíritu) se halla relacionada con la palabra *gas*, que procede del árabe y de los alquimistas y significa vapor o aire, lo mismo que la palabra *spiritus*, πνεῦμα, *animus*, emparentada con ἄνεμος.

Esta es la situación, en lo que respecta a nuestro problema, dentro del mundo de los filósofos y de los instruidos en general, pese a todo lo que los grandes maestros enseñaron, lo cual nos confirma, nuevamente, que no sólo la Naturaleza produce en todas las épocas muy raros pensadores auténticos, que son verdaderas excepciones, sino también que estos pocos ejercen su acción sobre muy pocos, lo que explica que el desvarío y el error dominen en el mundo.

Tratándose de un tema moral tiene también importancia el testimonio de los grandes poetas. No hablan empujados por una investigación sistemática, pero su mirada penetrante ahonda en los redaños de la naturaleza humana y lo que dicen acierta con la verdad. En *Measure for measure*, de Shakespeare, acto 2, escena 2, Isabella pide al regente Angelo gracia para su hermano, condenado a muerte:

ANGELO. No lo quiero hacer.
ISABELLA. ¿Pero lo podrías hacer, si lo quisieras?
ANGELO. Mira, lo que *no quiero*, eso *no puedo*[1].

1. ANGELO. *I will not do it.*
ISAB. *But can you if you would?*
ANG. *Look, what I* will *not, that* I cannot *do.*

ción de la libertad como «facultad de lo bueno y de lo malo», definición que no está mal para un catecismo, pero nada dice en filosofía ni puede servir para mucho. Porque lo bueno y lo malo están muy lejos de ser conceptos simples *(notiones simplices)* que, claros en sí mismos, no requirieran ningún esclarecimiento, precisión ni fundamentación. En realidad, sólo una pequeña parte del tratado se ocupa de la libertad, pues su parte principal es, más bien, un extenso comunicado acerca de un dios con el que nuestro autor debe tener trabada amistad íntima, ya que nos describe hasta su nacimiento, ¡lástima que se calle el secreto de cómo ha podido llegar a tal amistad! El comienzo está entretejido por una serie de sofismas cuya superficialidad reconocerá todo el que no se deje imponer por la osadía del tono.

Desde este momento, y como consecuencia de este y otros productos similares, la filosofía alemana se ve invadida por la «intuición intelectual» y el «pensar absoluto» que han desplazado los conceptos claros y la investigación solvente; el método nuevo consiste en intimidar, entontecer, mistificar al lector, echarle arena a los ojos de mil maneras diferentes y la intención sustituye al conocimiento a todo lo largo de la lección, con todo lo cual, la filosofía, si se la quiere seguir, todavía, llamando así, ha ido descendiendo cada vez más hasta alcanzar la más profunda zona del rebajamiento con esa criatura ministerial que se llama Hegel, quien, para ahogar la libertad de pensar alcanzada merced a Kant, convierte la filosofía, esta hija de la razón y madre en ciernes de la verdad, en instrumento de los fines del Estado, del oscurantismo y del jesuitismo protestante, y para ocultar el oprobio y conseguir, al mismo tiempo, el adocenamiento más grande de los cerebros, se fabrica la capa de la palabrería más huera y del galimatías más absurdo que se haya podido oír jamás fuera de una casa de orates.

En Inglaterra y Francia la filosofía se encuentra, considerada en conjunto, casi en el mismo sitio donde la dejaron Locke y Condillac. Maine de Biran, a quien su editor, M. Cousin, califica de *premier métaphisicien français de mon temps*, resulta en sus *Nouvelles considérations du physique et moral*, aparecidas en 1834, un fanático defensor del *liberum arbitrium indifferentiae*, aceptándolo como algo sobreentendido. No otra cosa hacen los nuevos escritorzuelos filosóficos alemanes, para quienes el *liberum arbitrium indifferentiae* se ofrece como algo obvio con el nombre de *libertad moral*, como si las grandes figuras a que nos hemos referido no hubieran sido. Consideran la libertad de la voluntad como algo inmediatamente dado en la autoconciencia y, por ende, tan firmemente asentada, que todos los argumentos no pasan de vanos sofismas. Esta empingorotada seguridad se debe a que los inocentes no saben qué es ni qué significa la libertad de la voluntad, sino que, en su inocencia, no pueden entender por ella otra cosa más que ese dominio de la voluntad sobre los miembros del cuerpo, analizado por nosotros en la sección segunda, libertad de la que, naturalmente, jamás dudó ninguna persona razonable, y cuya expresión es aquel «yo puedo hacer lo que quiero». Creen, con toda sinceridad, que esto es la libertad de la voluntad, y ahí se apoyan para afirmar que se halla por encima de toda duda. Es el auténtico estado de inocencia al cual ha sido reconducido el pensamiento alemán por la filosofía de Hegel después de los grandes predecesores. A gentes de este tipo se les podría decir aquello de

> ¿No sois vosotros como mujeres
> que se les está hablando razonablemente durante horas
> y no hacen sino volver a lo primero que dijeron?

de poder tratar el tema con aquella fundamentalidad, y visión metódica y completa de que es capaz.

Todavía algunas palabras respecto a algunos escritores que escribieron después que Kant, y que yo no considero como predecesores míos.

Sobre esa importantísima doctrina de Kant acerca del carácter inteligible y del empírico, Schelling nos ofrece un parágrafo explicativo en su *Investigación acerca de la libertad humana*, págs. 465-471.

Este parágrafo, merced al colorido de su trazo, puede servir para la comprensión del asunto mejor que la exposición profunda, pero seca, de Kant. Ahora que, en honor a la verdad y a Kant, no puedo menos de reprochar a Schelling que, al exponer una de las doctrinas más importantes y admirables –en mi opinión, la más profunda de todas– no dé a entender claramente que lo que está exponiendo pertenece, por su contenido, a Kant, sino que, por el contrario, se exprese de suerte que la mayoría de los lectores que no tengan muy presente el contenido de la trascendental y difícil obra del gran hombre, se creerán estar leyendo las ideas propias de Schelling. Un ejemplo bastará para ilustrar en qué medida el resultado corresponde a la intención. Un joven profesor de filosofía de la Universidad de Halle, Hr. Erdmann, en su libro *Cuerpo y alma*, del año 1837, pág. 101, dice: «Si Leibniz, al igual que Schelling en su tratado sobre la libertad, hace que el alma se determine siempre a sí misma...». Schelling ocupa, pues, con respecto a Kant, la misma cómoda postura de Américo Vespucio respecto a Colón, al dar su nombre al descubrimiento de éste. Lo cual se lo debe a su artería y no al acaso. Porque comienza en la página 465: «El idealismo ha sido el primero en plantar la doctrina de la libertad en aquel dominio...», y a continuación vienen las ideas de Kant. En lugar

de decir, pues, como era lo honesto, *Kant*, dice arteramente *idealismo*, y bajo esta expresión ambigua entiende todo el mundo la filosofía de Fichte y de Schelling, la filosofía fichtiana, pero no la doctrina de Kant, el cual ha protestado alguna vez de que su filosofía sea calificada de idealismo (*Prolegomena*, págs. 51 y 155 Rosenkranz), y añade a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, pág. 274, una *Refutación del idealismo*. En las páginas que siguen menciona Schelling muy hábilmente, como de pasada, el concepto kantiano, para aplacar sin duda a los que saben de sobra que es patrimonio de Kant lo que aquí brilla pomposamente como propio; pero, todavía en la página 472, contra toda verdad y justicia, se dice que Kant no logró elevarse en su teoría hasta aquella opinión, etc., siendo así que, en esos dos pasajes inmortales cuya lectura he recomendado, cualquiera se puede percatar que es ésa una opinión que pertenece originariamente a Kant, opinión que no hubieran sido capaces de concebir mil cabezas juntas del calibre de la de los señores Fichte y Schelling. Como tenía que ocuparme del tratado de Schelling, no podía callarme sobre este extremo, y me he limitado a cumplir con mi deber para con aquel gran maestro de la humanidad que, junto con Goethe, es orgullo legítimo de la nación alemana, vindicando en su honor lo que, sin disputa, le corresponde a él solo, y esto en una época a la que se aplica certeramente la frase de Goethe: «Los muchachos son amos de la calle». Por lo demás, Schelling, en el mismo tratado, no ha tenido tampoco mayor reparo en apropiarse las ideas y hasta las palabras de Jacob Böhme, sin mencionar la fuente. Fuera de este parágrafo con ideas kantianas, nada encontramos en esas investigaciones sobre la libertad que nos pudiera ilustrar fundamentalmente sobre la misma. Era de esperar, desde que se tropieza con la defini-

No tiene que sorprendernos que, después de estos sus inmediatos antecesores, Kant aceptara la necesidad con que los motivos determinan al carácter empírico, para la acción, como algo obvio, sin perder el tiempo en demostrarla de nuevo. Comienza así sus *Ideas para una Historia Universal:* «Cualquiera que sea el concepto que de la libertad de la voluntad se posea en el terreno metafísico, las manifestaciones de la misma, las acciones humanas, se encuentran, lo mismo que cualquier suceso natural, determinadas por las leyes naturales universales». En la *Crítica de la razón pura* (pág. 549 de la primera edición alemana, o 577 de la quinta) dice: «Como el carácter empírico tiene que ser deducido de los fenómenos como efecto, y por la regla de los mismos que nos proporciona la experiencia, así, todas las acciones de los hombres se hallan determinadas, como fenómenos, por su carácter empírico y otras causas colaborantes según el orden de la naturaleza; y si pudiéramos investigar todas las manifestaciones de su albedrío hasta el fondo, ninguna acción humana existiría que no pudiéramos predecir con certeza y conocer como necesaria en razón de sus condiciones antecedentes. Teniendo en cuenta este carácter empírico no existe libertad alguna, y sólo con ese carácter podemos considerar a los hombres cuando nos limitamos a observar, y cuando, como ocurre en la antropología, queremos investigar fisiológicamente las causas motrices de sus actos». En las páginas 798 y 826, respectivamente: «Puede ser que la voluntad sea libre, pero esto no puede referirse más que a la causa inteligible de nuestra voluntad. Porque en lo que se refiere a los fenómenos de sus manifestaciones, esto es, o las acciones, no podremos explicarlas más que a base de una máxima fundamental e inviolable, sin auxilio de la cual no podríamos utilizar nuestra razón en lo empírico; no podremos explicarlas sino al igual que los demás fenómenos de la naturaleza, a saber, según leyes invariables». En la *Crítica de la razón práctica* (pág. 177 de la cuarta edición, o 230 de la edición Rosenkranz): «Se puede conceder que si nos fuera posible penetrar en la manera de pensar de un hombre, tal como se manifiesta en sus acciones internas y externas, tan hondamente que nos fuera conocido el impulso más pequeño y todas las ocasiones que actúan sobre éstos, se podría calcular desde fuera la conducta de un hombre en el porvenir con la misma certeza con que se prevé un eclipse de luna o de sol».

En este punto incide su doctrina de la coexistencia de la libertad con la necesidad merced a la distinción del carácter inteligible y del empírico, concepción a la que, por ser también la mía, volveré más tarde. Kant la expone dos veces en la *Crítica de la razón pura* (págs. 532-554 y 560-582, respectivamente), pero más claramente todavía en la *Crítica de la razón práctica* (págs. 169-179 de la cuarta edición, o 224-231 de la Rosenkranz). Estos pasajes profundos debe leerlos todo el que quiera tener un conocimiento fundamental de la compatibilidad de la libertad humana con la necesidad de las acciones.

La manera de abordar nosotros el tema se diferencia de las aportaciones de todos estos nobles y admirables predecesores en dos puntos principales: en primer lugar, porque apoyándome en el tema propuesto, he separado con todo rigor la percepción interna de la voluntad en la autoconciencia, de su percepción externa, y he considerado cada una por separado, con lo cual fue posible descubrir la fuente de la ilusión que en la mayoría de los hombres actúa de modo tan incoercible; en segundo lugar, porque he estudiado la voluntad en conexión con todo el resto de la Naturaleza, lo que no hizo nadie antes que yo, única manera

Hay que observar que a Priestley le ocurrió lo mismo que a Spinoza y a otra gran figura de la que nos vamos a ocupar ahora. Priestley dice en el prólogo de su primera edición, pág. XXVII: «No me fue fácil convertirme a la doctrina de la necesidad. Lo mismo que el doctor Hartley, he renunciado a mi libertad tras la mayor resistencia; en una correspondencia que en otro tiempo entretuve sobre este tema, sostuve con calor la doctrina de la libertad, sin ceder a las razones que se me oponían»[1].

El tercer gran hombre a quien ha sucedido otro tanto es Voltaire, que nos da cuenta de ello con la amabilidad e ingenuidad que le caracteriza. En su *Traité de métaphysique*, cap. 7, defendió la presunta libertad de la voluntad con afán y extensamente. Pero en su obra *Le philosophe ignorant*, es-

ception *how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be* nothing. *P. 66: In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the* proper cause *of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. P. 84: It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. P. 90: A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere* deception; *and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection since, he could not have acted otherwise than he did. P. 287: In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense»*.

1. *I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me.*

crita más de cuarenta años después, enseña la necesidad rigurosa de los actos de voluntad, en el capítulo 13, que termina así: «Arquímedes se ve tan necesitado de permanecer en su habitación cuando está enfermo, como cuando está tan ocupado de un problema que no se le ocurre la idea de salir:

El destino conduce al que quiere
y arrastra al que no quiere.

»El ignorante que así piensa no siempre ha pensado esto mismo, pero finalmente se ha visto impelido a quedarse en eso»[1]. En el libro siguiente, *Le principe d'action*, en su capítulo 13: «Una bola que empuja a otra, un perro de caza que corre necesaria y voluntariamente tras un ciervo, ese ciervo que franquea una inmensa franja con no menos necesidad y voluntad: todo esto no está más invenciblemente determinado que lo que lo estamos todos nosotros respecto de todo lo que hacemos»[2].

Esta conversión similar de tres cabezas tan eminentes tiene que perturbar un poco a todos los que, valiéndose del testimonio incongruente de su sencilla autoconciencia, pretenden rebatir verdades bien fundadas.

1. *Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:*

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, *mais il est enfin contraint de se rendre.*

2. *Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invincíblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.*

trina de la necesidad y aquella inferencia de los motivos a los actos de voluntad, del carácter a la manera de obrar»[1].

Pero ningún escritor ha expuesto la necesidad de los actos de voluntad tan profusa y convincentemente como Priestley en su obra dedicada exclusivamente a este tema: *The Doctrine of philosophical necessity.* Quien no se deje convencer por este libro tan claro y comprensible, es porque los prejuicios le entorpecen el cerebro. Para caracterizar los resultados a que llega traslado aquí algunos pasajes, según la segunda edición, Birmingham, 1782.

Prólogo, pág. xx: «Ningún absurdo más palpable existe para mi entendimiento que el concepto de libertad moral». Pág. 26: «Sin un milagro o sin el advenimiento de alguna causa exterior, ningún acto de voluntad o acción de ningún hombre pudo producirse de otra manera a como se produjo». Pág. 37: «Aunque una inclinación o determinación de mi ánimo no sea la fuerza de gravedad, tiene sobre mí un influjo tan seguro y necesario como esta fuerza lo tiene sobre una piedra». Pág. 43: «La expresión de que la voluntad sea algo que *se determina a sí misma,* no encierra concepto alguno o, más bien, implica un absurdo, a saber, que una *determinación,* que es un *efecto,* se produce sin causa alguna. Porque, en resumidas cuentas, de todo aquello que entendemos bajo la palabra *motivo,* nada queda de hecho que pudiera producir esa determinación. Empléese la *palabra* que se quiera, pero no se podrá tener un *concepto* de que somos, a veces, determinados a algo por un

1. *Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature. [...] It seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.*

motivo y, otras veces, sin motivo alguno, como tampoco lo podremos tener de un platillo de una balanza que, unas veces, es accionada por un peso y, otras, por una especie de sustancia sin peso alguno y que, cualquiera cosa que fuese en sí misma, *nada* sería con respecto al platillo». Pág. 66: «Con una expresión filosóficamente adecuada, habría que designar el motivo como la *causa propia* de la acción. Pues lo es en no menor grado que algo en la naturaleza es causa de otra cosa». Pág. 84: «No depende de nosotros poder hacer una doble elección cuando todas las circunstancias antecedentes permanecen las mismas». Pág. 90: «Claro que un hombre que se reprocha alguna acción determinada de su vida pasada se puede figurar que, de encontrarse en la misma situación, obraría de manera diferente. Pero se trata de una pura *ilusión;* si se examina a sí mismo con rigor y toma en consideración todas las circunstancias, se podrá convencer de que, con el mismo estado de entonces y las mismas opiniones sobre las cosas que entonces tenía, con exclusión de las nuevas opiniones que haya podido ganar *después* mediante la reflexión, no obraría de otro modo a como obró entonces». Pág. 287: «En resumen, no hay más remedio que escoger entre la doctrina de la necesidad o entre el absurdo absoluto»[1].

1. *P. xx. There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty. P. 26: Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been. P. 37: Though an inclination or affection of mind be not gravity, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. P. 43: Saying that the will is* self-determined, *gives no idea at all, or rather implies an absurdity, viz: that a* determination, *which is an* effect, *takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of* motive, *there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what* words *he pleases, he can have no more con-*

sas que existen en la realidad. Quien cree que habla o calla o hace cualquier otra cosa por libre decisión del espíritu, sueña con los ojos abiertos.» – Epist. 62. «Cada cosa se halla determinada necesariamente por alguna causa exterior para existir y obrar de cierta y determinada manera. Por ejemplo, la piedra recibe de una causa exterior, que la impele, un determinado *Quantum* de movimiento, en virtud del cual tiene que proseguir necesariamente en movimiento. Imagina ahora que la piedra, que prosigue el movimiento, piensa y tiene conciencia de su esfuerzo para continuar el movimiento. Entonces la piedra, que tiene conciencia de su esfuerzo y en modo alguno le es indiferente, creerá ser completamente libre y no proseguir en el movimiento por otra causa que no sea su libre voluntad. Lo mismo pasa en toda libertad humana, de que presumen los hombres, y que no consiste sino en que los hombres tienen conciencia de su querer e ignoran las causas que los determinan. [...] Con esto he explicado lo bastante cómo pienso acerca de la necesidad libre y coaccionada y sobre la presunta libertad del hombre»[1].

1. *Eth.*, P. I, prop. 32. *Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria. [...] Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.*

Ibíd., P. II, *scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali aequilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui aeque ab eo distant) fame et siti peribit.*

Ibíd., P. III, prop. 2. *Schol. Mentis decreta eàdem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. – Epist. 62. Unaquaeque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. [...] His, quaenam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.*

Circunstancia curiosa es, que Spinoza llegó a adquirir esta convicción en sus últimos años (en la cuarentena), después que en el año 1665, siendo todavía cartesiano, defendió vivamente la opinión contraria en sus *Cogitatis metaphysicis*, cap. 12, donde dice, en abierta contradicción con el *Scholio ultimo, Partis II*, respecto al sofisma de Buridán: «Pues si ponemos al hombre en lugar del asno y, colocado en tal equilibrio, el hombre muere de hambre y de sed, habrá que considerarlo no como una cosa pensante, sino como un torpísimo asno»[1].

Igual mutación podremos destacar en otros dos grandes hombres. Esto demuestra cuán dificultosa y honda es la visión justa del problema.

Hume, en sus *Essay on liberty and necessity*, de los que cité un pasaje, escribe con la más firme convicción acerca de la necesidad de los actos individuales de voluntad una vez presentes los motivos, exponiéndola de la manera más comprensible. Dice: «Así resulta que la relación entre los motivos y las acciones del albedrío son tan regulares y homogéneas como puede serlo la relación entre causa y efecto en cualquier dominio de la naturaleza». Y más lejos: «Parece, por lo tanto, imposible emprender algo, ya sea en la Ciencia o en obras del tipo que sean, sin reconocer la doc-

1. *Si enim hominem loco asinae ponemus in tali aequilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.*

produjera su *efecto*, es que le faltaría algo necesario para la producción de eso, en cuyo caso la causa no sería *suficiente*. Pero si es imposible que una causa *suficiente* no produzca su efecto, resultará que una causa *suficiente* es, también, una causa *necesaria*. De donde se sigue claramente que todo lo que es producido es *producido necesariamente*. Porque todo lo que ha sido producido, ha tenido una causa *suficiente* que lo ha producido, pues de lo contrario no se hubiera producido nunca. En consecuencia también las acciones *voluntarias* están *necesitadas*.

»8) La definición habitual del sujeto que obra libremente (un tal sujeto que, a pesar de la presencia de todo lo necesario para la producción del efecto, pudiera no producirlo), implica una contradicción y es un contrasentido, puesto que dice que una causa puede ser *suficiente*, esto es *necesaria*, y el efecto no producirse. [...]

»Pág. 485: Todo suceso, por casual que parezca o por *arbitrario* que sea, sucede *necesariamente*»[1].

1. 6) *Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will, the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily* caused *by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, and therefore are* necessitated.

7) *I hold* that *to be a* sufficient *cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the* effect. *The same is also a* necessary *cause; for, if it be possible that a* sufficient *cause shall not bring forth the effect, then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not* sufficient. *But if it be impossible that a* sufficient *cause should not produce the effect; then is a* sufficient *cause a* necessary *cause. Hence it is manifest, that whatever is produced, is produced* necessarily. *For whatsoever is produced has had a* sufficient *cause to produce it, or else it had not been: and therefore also* voluntary *actions are* necessitated.

8) *That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be* sufficient, *that is to say* necessary, *and yet the effect shall not follow.* [...]

P. 485: Every accident, how contingent soever it seem, or how voluntary *soever it be, is produced* necessarily.

En su famosa obra *De cive*, capítulo I, § 7, dice: «Cada cual es llevado a desear lo que es bueno para él y a huir de lo que le es malo, sobre todo, de lo peor entre todos los males naturales, la muerte; y ello en virtud de una necesidad natural tan fuerte como la que arrastra a caer a la piedra»[1].

Inmediatamente después de Hobbes, nos encontramos con Spinoza, que expresa la misma convicción. Bastará con un par de citas para caracterizar su opinión en este punto:

Eth., P. I, prop. 32. «La *voluntad* no puede ser designada como causa libre, sino como necesaria. [...] Corol. 2: Porque la voluntad, como todo lo demás, necesita una causa que le obligue a obrar de determinada manera.»

Ibid., P. II, último escolio. «En lo que se refiere a la cuarta objeción –la del asno de Buridán– declaro paladinamente que si un hombre se hallara en una tal situación de equilibrio (a saber, que no sintiera más que hambre y sed y que no viera más que comida y bebida igualmente alejadas de él), tendría que morir de hambre y de sed.»

Ibid., P. III, prop. 2, escolio. «Las conclusiones del espíritu nacen en él con la misma necesidad que las ideas de las co-

1. *Fertur unusquisque ad appetitionem ejus, quod sibi bonum, et ad fugam ejus, quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium quae est mors; idque necessitate quadam naturae non minore, quam qua fertur lapis deorsum.*

tampoco la libre voluntad puede entrar por sí misma en acción, pues de nada nada puede producirse. Para que la balanza se incline hacia un lado, hay que colocar un cuerpo extraño, que será fuente del movimiento. Del mismo modo, la acción humana tiene que ser provocada por algo que actúe positivamente y que sea algo más que una mera libertad negativa. Esto no puede ocurrir más que de dos maneras: o son los motivos en sí mismos, esto es, las circunstancias externas, y en este caso el hombre es irresponsable de su acción, y todos los hombres bajo las mismas circunstancias habrían de obrar idénticamente, o la acción se debe a su especial receptividad para tales motivos, esto es, a su carácter ingénito, a las inclinaciones que inhieren radicalmente en el hombre y pueden diferir en los individuos, y en cuya virtud actúan los motivos. En este caso, la voluntad ya no es libre, porque las inclinaciones representan el peso que se coloca en el platillo de la balanza. La responsabilidad corresponde a aquel que colocó el peso, esto es, a aquel cuya obra es el hombre con sus inclinaciones. Solamente en el caso de que el hombre sea su propia obra, es decir, que goce de aseidad[1], será responsable de su obrar.

El punto de vista aquí expuesto nos deja entrever todo lo que depende de esa libertad de la voluntad, que establece un abismo infranqueable entre el creador y los pecados de su criatura; así se comprende que los teólogos la mantengan tan obstinadamente, y que sus lacayos, los profesores de filosofía, les ayuden en la tarea tan servilmente que cierran los ojos a todas las contrapruebas de los grandes pensadores, y defienden la libre voluntad como si fuera «por el altar y el hogar»[2].

1. *aseitas.*
2. *pro ara et focis.*

Pero sigamos con mi interrumpida referencia de Agustín. En realidad, su opinión es que el hombre no ha poseído una voluntad completamente libre más que antes del pecado original, y que después debe esperar su salvación únicamente de la gracia y de la redención. Opinión muy propia de un Padre de la Iglesia.

Pero Agustín y su polémica con los maniqueos y los pelagianos han despertado la filosofía a la conciencia de este problema. Los escolásticos ayudaron en este proceso, como nos los muestra el sofisma de Buridán y el pasaje citado de Dante. Pero quien ha ido por primera vez a la raíz del problema es, a lo que parece, Tomas Hobbes, cuyo escrito dedicado a la cuestión –*Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum*– apareció en 1656 y es tan difícil de encontrar ahora. La versión inglesa la encontramos en *Th. Hobbes moral and political works,* un volumen en folio, Londres, 1750, pág. 469 y ss., de donde traslado estas citas importantes (pág. 483):

«6) Nada empieza por sí mismo, sino todo por efecto de otra causa inmediata cualquiera, fuera de él. Por esto, si un hombre desea o quiere algo que en el momento anterior ni quería ni deseaba, la causa de su querer no puede ser este mismo querer, sino otra cosa que no dependa de él. Por consiguiente, como la voluntad es, sin disputa, la causa necesaria de las acciones voluntarias y como, a consecuencia de lo dicho, la voluntad es concausada necesariamente por otras cosas independientes de ella, se sigue que toda acción voluntaria tiene una causa necesaria, está, por lo tanto, *necesitada.*

»7) Considero como causa *suficiente* aquella a la que nada falta de lo que es necesario para la producción del efecto. Pero semejante causa es, al mismo tiempo, *necesaria.* Porque si fuera posible que una causa *suficiente* no

tad, no son filosóficas, sino teológicas, es decir, que no gozan de validez absoluta. El apoyar la teología es el tercer motivo que le mueve a defender la existencia en el hombre de un *liberum arbitrium* concedido por Dios. Y tal arbitrio, que se coloca distanciador entre el creador y los pecados de sus criaturas, bastaría realmente para eliminar por completo la objeción, con tal de que, así como es fácil decirlo con palabras y suficiente para un pensar que no va mucho más allá de las mismas, fuera también, cuando menos, representable para una consideración seria y profunda. Pero ¿como representarnos que un ser, que en su existencia y en su esencia es, por completo, la obra de otro, se determine, sin embargo, radicalmente a sí mismo y pueda ser responsables por lo tanto, de su acción? El principio *operari sequitur esse,* esto es, que las acciones de un ser son consecuencia de su naturaleza, elude ese supuesto, pero no es en sí mismo eludible. Si un hombre obra mal se debe a que es malo. A ese principio se enlaza su corolario: «Por consiguiente, de donde el ser, de ahí el obrar»[1]. ¿Qué diríamos del relojero que se enfadara con su reloj porque éste no marchaba bien? Aunque se quiere convertir la voluntad en una *tabula rasa,* no habrá más remedio que reconocer que, por ejemplo, si de dos hombres uno de ellos sigue una conducta moral completamente opuesta a la del otro, esta divergencia, que debe tener su origen en algo, encontrará su razón, ya sea en las circunstancias externas, en cuyo caso la culpa no es imputable al hombre, ya sea en la divergencia radical de sus voluntades, en cuyo caso tampoco el mérito y la culpa se le pueden atribuir si todo su ser y esencia son la obra de otro. Después de haber visto cómo los grandes hombres a que nos hemos referido se han es-

1. *ergo unde esse, inde operari.*

forzado inútilmente en encontrar una salida a este laberinto, confieso llanamente que la pretensión de pensar la responsabilidad moral de la voluntad humana sin la *aseitas* de la misma, sobrepasa mis alcances. Esta misma incapacidad, sin duda, es la que ha dictado la séptima de las ocho definiciones con que Spinoza comienza su ética: «Se dice que es libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina a actuar por sí sola; pero que es necesaria o, mejor, obligada, la que está determinada por otro a existir y a obrar»[1]. Si una mala acción proviene de la naturaleza del hombre, esto es, de su ingénita contextura, claro que la culpa de la misma corresponde al autor de esa naturaleza. Pero para el avío se ha inventado la libre voluntad. Ahora que, una vez aceptada, no hay manera de ver de dónde pueda proceder, porque, en el fondo, se trata de una propiedad meramente negativa, que no pasa de decirnos que nada hay que obligue o impida al hombre para obrar de esta o de la otra manera. Con lo cual, no habrá manera de saber de dónde procede, en último término, la acción, ya que no puede proceder de la naturaleza ingénita o creada del hombre, pues, en ese caso, gravaría sobre el creador mismo, tampoco de sólo las circunstancias exteriores, porque entonces habría que atribuirla al acaso; de todos modos, el hombre resultaría exento de culpa, siendo así que se le suele hacer responsable. La imagen adecuada de una voluntad libre la tenemos en una balanza: se mantiene quieta y no pierde su equilibrio si no se coloca algún peso en uno de los platillos. Del mismo modo como es imposible que la balanza entre en movimiento por sí misma,

1. *Ea res libera dicetur, quae ex sola naturae suae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum.*

objeción apuntada por Agustín, aunque sin pensar ni en Agustín ni en Lutero, y no digamos que en Vanini, la expone sin reparos en su *Essay on liberty and necessity,* donde dice al final: «El último autor de todos nuestros actos de voluntad es el creador del mundo, y como tal ha puesto en movimiento esta inmensa máquina y ha colocado a todos los seres en la situación particular de la que tenía que derivarse todo acaecer con una necesidad ineludible. Por esta razón, las acciones humanas, o no son capaces de mal alguno, pues que proceden de una causa tan buena, o si pueden ser malignas de algún modo, envuelven a nuestro creador en su misma culpa, ya que Él es, reconocidamente, su causa última, su autor. Porque lo mismo que un hombre que prende fuego a una mina es responsable de todas las consecuencias, sea la mecha larga o corta, del mismo modo, allí donde se da una cadena ininterrumpida de causas que actúan necesariamente, el ser, sea finito o infinito, que accionó la primera en la serie, es también autor de las restantes»[1]. Intenta resolver la dificultad, pero acaba confesando que la considera insoluble.

También Kant tropieza con la misma dificultad, aunque independientemente de sus antecesores en la *Crítica de la razón práctica* (pág. 180 de la cuarta edición y 232 de la edición Rosenkranz): «Parece que en cuanto se acepta que

1. *The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine, and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an inevitable necessity, must result. Human actions therefore either can have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve* our creator *in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences, whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest.* Schopenhauer traduce, en nota, este texto al alemán.

Dios, como protoser universal, es la *causa* primera, también, de la *existencia de la sustancia,* hay que conceder que las acciones del hombre encuentran su razón determinante en algo que está completamente fuera de su poder, es a saber, en la causalidad de un ser supremo distinto de él, y del que dependen absolutamente la existencia y la determinación completa del primero... El hombre sería un autómata de Vaucançon construido y movido por el Maestro Supremo de todas las obras de arte, y la conciencia refleja le convertiría en un autómata que piensa, en el cual la conciencia de su espontaneidad en la medida en que es considerada como libertad, no pasaría de ser una mera ilusión y sólo comparativamente podría llamarse así, por el hecho de que las causas más próximas que determinan sus movimientos, y toda una serie de las mismas hasta su causa determinante, son internas, pero la última y suprema se encuentra en manos extrañas». Trata ahora de anular la objeción, distinguiendo entre cosa en sí y fenómeno, pero con esta distinción no se consigue nada esencial en este respecto, cosa que, por lo demás, estoy convencido que no fue de su propósito. Él mismo confiesa la insuficiencia de su solución al añadir, en la página 184: «Ahora, ¿qué otra solución cualquiera que se haya intentado o se quisiera intentar, sería más fácil y comprensible? Más bien se puede decir que las doctrinas dogmáticas de la metafísica han dado muestras de más picardía que nobleza al desviar lo más posible este punto espinoso del alcance de nuestra mirada, con la esperanza de que al no ocuparse ella de él, nadie caería en la ocurrencia».

Vuelvo ahora, después de esta interesante reunión de voces distintas, que vienen a decir lo mismo, a nuestro Padre de la Iglesia. Las razones con las que espera eliminar esa objeción que él ha sentido en toda su enorme dificul-

sión vuelve a lo mismo, y no se cansa de exponerla desde los más diversos puntos de vista. Por ejemplo, en su *Amphitheatro aeternae providentiae, exercitatio* 16, dice: «Si Dios quiere los pecados, los hará, pues que está escrito que todo "lo que quiere lo hace". Si no los quiere y, sin embargo, son cometidos, tendríamos que declararle como no providente o no todopoderoso, o cruel, ya que no lleva a cabo su decisión debido a ignorancia, impotencia o abandono. [...] Dicen los filósofos que si Dios no quisiera que se dieran en el mundo las acciones malas y nefastas, en un momento desterraría y aniquilaría todas las maldades del mundo. Pues ¿quién sería capaz de resistir a la voluntad divina? ¿Cómo habían de ser cometidos los crímenes contra su voluntad si en toda acción pecaminosa presta al pecador la fuerza para cometerla? Además, si contra la voluntad de Dios, el hombre comete una falta, Dios será inferior al hombre, que se opone a Él y prevalece. De donde se sigue que Dios quiere el mundo tal como es y que si quisiera tener un mundo mejor lo tendría»[1]. Y en la *exercitatio* 44: «El instrumento se mueve según la voluntad de quien lo maneja; nuestra voluntad se comporta en sus obras como instrumento y Dios como agente; así que si la voluntad obra mal hay que imputarlo a Dios. [...] Nuestra voluntad depende completamente de Dios, no sólo por su movimiento, sino por su sustancia. No existe, pues, nada que pueda imputársele a la voluntad, sea por su operar o por su sustancia, sino todo a Dios que ha formado la voluntad tal como es y la ha puesto en movimiento. [...] Como la esencia y el movimiento de la voluntad proceden

1. *Si Deus vult peccata, igitur facit: scriptum est enim «omnia quaecunque voluit fecit». Si non vult, tamen committuntur: erit ergo dicendus improvidus, vel impotens, vel crudelis; cum voti sui compos fieri aut nesciat,*

de Dios, había que atribuir a Éste lo mismo las buenas que las malas acciones, ya que aquélla no es sino su instrumento»[1].

No hay que perder de vista al leer a Vanini que hace uso constante de una estratagema, que consiste en poner en boca del adversario, a quien él trata de rebatir y condenar, su verdadera opinión, exponiéndola de modo convincente y fundamental para arremeter en propia persona contra ella con razones poco profundas y argumentos anquilosados, simulando como consegida la victoria *(tanquam re bene gesta)*, pero confiando en la malicia del lector. Con estas artimañas ha confundido a la misma Sorbona, que, tragándose la píldora, concedió el *imprimatur* a sus escritos más ateos. Por eso fue tanto más jocunda su alegría cuando, tres años después, le vio quemar vivo, tras habérsele arrancado la sacrílega lengua. Éste es el argumento más fuerte de los teólogos, y desde que no lo pueden utilizar les van las cosas muy mal.

Entre los filósofos en sentido estricto, Hume es, si no me equivoco, el primero que, sin disimular aquella grave

aut nequeat, aut negligat. [...] Philosophi inquiunt: si nollet Deus pessimas ac nefarias in orbe vigere actiones, procul dubio uno nutu extra mundi limites omnia flagitia exterminaret, profligaretque: quis enim nostrum divinae potest resistere voluntati? Quomodo invito Deo patrantur scelera, si in actu quoque peccandi scelestis vires subministrat? Ad haec, si contra Dei voluntatem homo labitur, Deus erit inferior homine, qui ei adversatur, et praevalet. Hinc deducunt: Deus ita desiderat hunc mundum, qualis est: si meliorem vellet, meliorem haberet.

1. *Instrumentum movetur prout a suo principali dirigitur: sed nostra voluntas in suis operationibus se habet tanquam instrumentum, Deus vero ut agens principale: ergo si haec male operatur, Deo imputandum est. [...] Voluntas nostra non solum quoad motum, sed quoad substantiam quoque tota a Deo dependet: quare nihil est, quod eidem imputari vere possit, neque ex parte substantiae, neque operationis, sed totum Deo, qui voluntatem sic formavit, et ita movet. [...] Cum essentia et motus voluntatis sit a Deo, adscribi eidem debent vel bonae, vel malae voluntatis operationes, si haec ad illum se habet velut instrumentum.*

1.° Su oposición a los maniqueos, contra los cuales están dirigidos expresamente los libros *De libero arbitrio*, porque negaban la voluntad libre y suponían otra fuente del mal y de lo malo. Así, en el último capítulo de su libro *De animae quantitate:* «Al alma le ha sido dado el libre arbitrio y quienes intentan negarlo con exuberantes razonamientos están tan ciegos que...»[1].

2.° Esa ilusión natural, por mí denunciada, en virtud de la cual el «yo puedo hacer lo que quiero» se considera como libertad de la voluntad, identificando el arbitrio con la libertad, lo arbitrario con lo libre: *De lib. arb.* I, 12: «Pues ¿qué está tan en la voluntad como la propia voluntad?»[2].

3.° La necesidad de poner de acuerdo la responsabilidad moral del hombre con la justicia de Dios. A la perspicacia de Agustín no podía escapársele una objeción muy seria, cuya eliminación es tan difícil que todos los filósofos posteriores, con excepción de tres que habrá que considerar con más detalle, la han bordeado finamente, como no dándose cuenta de ella. Agustín, por el contrario, la revela con noble sinceridad, sin ambages, en la introducción del libro *De lib. arb.:* «Dime, te lo ruego, si no es Dios el autor del mal»[3]. Y todavía más detalladamente en el capítulo segundo: «Sin embargo, esto conmueve mi mente, si los pecados proceden de aquellas almas que Dios ha creado y esas almas proceden de Dios, ¿cómo, en breve espacio, los pecados no vuelven a recaer en Dios?»[4]. A lo que el interlocutor replica: «Acabas de decir lo que también a mí, en tanto que pienso, me atormenta no poco»[1]. Esta observación peliaguda la recoge de nuevo Lutero y la destaca con todo su noble coraje. *De servo arbitrio*, pág. 144: «La razón natural tiene que conceder que Dios tiene que ser de tal manera que, en virtud de su libertad, nos someta a nosotros a la necesidad. [...] Porque si se admite la omnisciencia y omnipresencia, se sigue de modo natural e incontrovertible que nosotros no nos hemos hecho a nosotros mismos o vivimos o hacemos algo por nosotros mismos, sino sólo por su omnipotencia. [...] La omniscencia y omnipotencia de Dios se hallan en diametral contradicción con la libertad de nuestra voluntad. [...] Todos los hombres se sienten obligados a reconocer con irremisible consecuencia que nosotros no llegamos a ser lo que somos por nuestra voluntad, sino por necesidad; que, por consiguiente, no hacemos lo que nos place en virtud de una libertad de la voluntad, sino a tenor de lo que Dios ha previsto y ejecuta mediante una firmeza y consejo infalibles e inmutables»[2].

A principios del siglo XVII encontramos a *Vanini* completamente poseído de esta verdad. Ella es el alma de su rebelión obstinada contra el teísmo, rebelión que él disimula en lo posible, bajo la presión de la época. En toda oca-

1. *datum est animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut... caet.*
2. *Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?*
3. *Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali?*
4. *Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo; quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum.*

1. *Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat.*
2. *At talem oportere esse Deum, qui* libertate *sua* necessitatem *imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. [...] Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. [...] Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. [...] Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate, sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et* agit *consilio et virtute infallibili et inmutabili.*

cuando dice (*Strom.*, I, 17) «Ni los elogios, ni los reproches, ni los honores, ni los suplicios son justos, si el alma no tiene libre potestad de desear y de abstenerse, sino que el vicio es involuntario»[1]; y tras una frase que se refiere a algo dicho anteriormente: «De manera que Dios ciertamente no es la causa de nuestro vicio»[2].

Esta última frase, tan digna de atención, nos muestra en qué sentido acogió enseguida la Iglesia el problema y qué solución anticipó inmediatamente, con arreglo a su propio interés. Doscientos años después, aproximadamente, nos encontramos con la doctrina de la libre voluntad ampliamente tratada por Nemesio, en su obra *De natura hominis*, cap. 35 al final, y caps. 39-41. La libertad de la voluntad se identifica aquí, sin más, con el albedrío o libre elección, y en ese sentido se la afirma enérgicamente. Sin embargo, representa una elusión del problema.

La conciencia completamente desarrollada de nuestro problema, con todo lo que de él depende, la encontramos, por primera vez, en el Padre de la Iglesia Agustín, por cuya razón, aunque es mucho más teólogo que filósofo, lo traemos a colación. Vemos cómo en sus tres libros *de libero arbitrio* el problema le sume en notoria perplejidad y vacilante inseguridad, llevándole hasta la inconsecuencia y la contradicción. Por una parte, no quiere conceder a la libertad la amplitud que le reconoce Pelagio, porque, de ese modo, se anularían el pecado original, la necesidad de la

1. οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψόγοι, οὐθ' αἱ τιμαι, οὐθ' αἱ κολασεις, δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν *ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς*, ἀλλ' ἀκουσιου τῆς κακίας οὐσης (*nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia justa sunt, si anima non habeat liberam potestatem et appetendi et abstinendi, sed sit vitium involuntarium).*
2. *ἵν' ὅτι μάλιστα ὁ θεὸς μὲν ἡμῖν* κακίας *ἀναίτιος (ut vel maxime quidem Deus nobis non sit causa vitii).*

salvación y la gratuidad de la gracia, y el hombre se justificaría por sus propias fuerzas y se haría digno de la salvación. Hasta nos da a entender en su *Argumento in libros de lib. arb.*, en Lib. I, cap. 9, *Retractationum desunto,* que hubiera dicho más cosas sobre este aspecto de la controversia (que Lutero prolongó después con toda su violencia) si esos libros no estuvieran escritos antes de la presencia de Pelagio, contra cuyas opiniones escribió luego el libro *De natura et gratia.* Entretanto, ha dicho ya, en su *De lib. arb.* III, 18: «Ahora, en cambio, el hombre no es bueno y no tiene en su poder serlo, bien porque no ve cómo debe ser, o bien porque lo ve y no quiere ser cómo ve que debe ser»[1]. Y luego añade: «o por ignorancia no tiene libre albedrío de voluntad para elegir cómo obrar rectamente; o, a causa de la resistente costumbre carnal que crece naturalmente en cierto modo por la fuerza de la sucesión mortal, ve qué debe hacer y lo quiere y no puede cumplirlo»[2]. Y en el citado *Argumento:* «Así pues, la propia voluntad, si por la gracia de Dios no se libera de la servidumbre, por la que se hizo esclava del pecado y si no se le ayuda a superar los vicios, no puede pervivir recta y piadosamente entre los mortales»[3].

Por otro lado, sin embargo, tres motivos le mueven a defender la libertad de la voluntad:

1. *Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt.*
2. *Vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit, nec possit implere.*
3. *Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.*

en lugar de hacer lo contrario. Igualmente, hace una crítica falsa de aquella convicción de Sócrates, aunque en otros lugares la acepta como suya, por ejemplo; *Nicom.*, X, 10: «así pues, es evidente que lo que es debido a la naturaleza no reside en nuestro poder, sino que, por alguna causa divina, se encuentra en quienes son verdaderamente afortunados». Y luego añade: «Así pues, es necesario que los modos de ser existan, en cierta medida, de antemano, adecuados a la virtud, de manera que abracen lo honesto y se ofendan con la desvergüenza»[1]; lo que concuerda con el pasaje arriba citado, y también con la *Eth. magna*, I, 11: «Pues no será el mejor de todos aunque quiera serlo, a no ser que sobresalga por naturaleza: ahora bien, será, sin duda, mejor»[2].

En el mismo sentido trata Aristóteles la cuestión de la libertad de la voluntad en la *Ethica magna*, I, 9-18, y en la *Ethica Eudemia*, II, 6-10, donde se aproxima más al verdadero problema, pero sigue siendo todo vacilante y superficial. Su método, por lo general, consiste en no ir directamente a las cosas, en no proceder analíticamente, sino en extraer sintéticamente conclusiones a través de características externas. En lugar de penetrar para llegar al meollo de las cosas, se detiene en los signos externos y hasta en las

1. τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει *(quod igitur a natura tribuitur, id in nostra potestate non esse, sed, ab aliqua divina causa profectum, inesse in iis, qui revera sunt fortunati, perspicuum est)*. Mox: Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνὸν τὸ αἰσχρὸν *(Mores igitur ante quodammodo insint oportet, ad virtutem accommodati, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendatur)*.
2. Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπουδαιότατος, ἄν μὴ καὶ ἡ φῦσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται *(non enim ut quisque voluerit, erit omnium optimus, nisi etiam natura exstiterit: melior quidem recte erit)*.

palabras. Este método equivoca fácilmente y, tratándose de problemas hondos, nunca conduce a la meta. En el caso presente se planta ante la pretendida contradicción entre lo necesario y lo arbitrario, ἀναγκαιον και ἑκούσιον, como ante un muro, siendo así que tras él se encuentra la idea de que lo arbitrario es, como tal, necesario, en virtud del motivo, sin el cual un acto de voluntad es tan imposible como un sujeto volitivo, motivo que es una causa no menos que la causa mecánica, de la que se diferencia solamente en lo no esencial; él mismo nos dice *(Eth. Eudem.*, II, 10): «Pues, gracias a ello, esto es una de las causas»[1]. De aquí que esa pretendida oposición entre lo arbitrario y lo necesario sea radicalmente falsa, aunque a muchos pretendidos filósofos de hoy en día les pase lo mismo que a Aristóteles.

Cicerón, en su libro *De fato*, cap. 10 y cap. 17, plantea bastante claramente el problema de la libertad de la voluntad. El objeto de su disertación nos lleva, naturalmente, al problema. Él defiende la libertad de la voluntad, pero notamos que Crisipo y Diodoro se dieron cuenta, más o menos clara, del problema. También es de apreciar el trigésimo diálogo de los muertos de Luciano, entre Minos y Sostratos, donde se niegan la libertad de la voluntad y la responsabilidad.

El cuarto libro de los Macabeos, en la Septuaginta (falta en Lutero) representa, en cierto modo, un tratado sobre la libertad de la voluntad, ya que se propone como tema aportar la demostración de que la Razón (λογισμός) posee la fuerza de vencer todos los afectos y pasiones, ilustrándolo con los mártires judíos del libro segundo.

El conocimiento claro más antiguo que yo conozco de nuestro problema se halla en Clemente de Alejandría,

1. ἡ γὰρ οὗ ἕνεκα μία τῶν αἰτίων ἐστίν *(nam id, cujus gratia, una e causarum numero est)*.

IV. Predecesores

Como ilustración de la afirmación que hice más arriba sobre el criterio de todos los pensadores profundos acerca del problema que nos preocupa, voy a destacar unos cuantos de entre esos grandes hombres.

En primer lugar, para tranquilizar a aquellos que pudieran creer que hay motivos religiosos que se oponen a la verdad proclamada por mí, les recordaré que ya Jeremías (10, 23) dijo: «El obrar del hombre no está en su poder, ni nadie tiene poder para vagar y dirigir sus pasos como quiera». Pero quiero apelar, en particular, a Lutero, quien en un libro que dedica especialmente al problema, *De servo arbitrio,* combate con toda la violencia de su carácter la libertad de la voluntad. Basta con un par de pasajes para caracterizar su opinión, que no defiende, naturalmente, con razones filosóficas, sino teológicas. Cito según la edición de Sebastian Schmidt, Estrasburgo, 1747; en la página 145 se puede leer: «Por eso, se halla escrito a la vez en todos los corazones que el libre arbitrio no es nada, aunque quede oscurecido por tantas disquisiciones contrarias y por la gran autoridad de tantos hombres». Pág. 214: «En

este lugar, querría que los defensores del libre arbitrio sean advertidos para que sepan que niegan a Cristo cuando afirman el libre arbitrio». Pág. 220: «Cuantos testimonios de las Escrituras hablen de Cristo combatirán el libre arbitrio. Pero éstos son innumerables, más bien son toda la Escritura. Por ello, si tratamos la causa con la Escritura como juez, venceré de todos modos, porque no queda ni una jota ni un ápice que no condene el dogma del libre albedrío»[1].

Veamos ahora los filósofos. Los antiguos no son en la materia autoridades de peso, puesto que su filosofía, todavía en estado de inocencia, no había logrado clara conciencia de los dos problemas más hondos y peliagudos de la filosofía moderna, a saber: la cuestión de la libertad de la voluntad y la de la realidad del mundo exterior, o de la relación entre lo ideal y lo real. Podemos darnos cuenta en qué grado tuvieron conciencia los antiguos del problema de la libertad, a través de la *Ethica Nicom.* (III, capítulos 1-8), donde encontramos que Aristóteles se refiere en lo esencial a la libertad física e intelectual, por lo cual habla únicamente de ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον equiparando arbitrario y libre. El problema, mucho más grave, de la *libertad moral,* no se le plantea, aunque sus ideas llegan a rozarlo, especialmente en la *Ethica Nicom.* (II, 2, y III, 7), pero comete el error de derivar el carácter de los hechos,

1. P. 145: *Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate.* P. 214: *Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium.* P. 220: *Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii.*

aquello que hacemos, nos enteramos en realidad de lo que somos.

Sobre este convencimiento sentido, si no conocido claramente, de la rigurosa necesidad de todo acaecimiento, descansa aquella idea tan firme que los antiguos tenían del Fatum, del εἱμαρμένη y también el fatalismo de los mahometanos y esa otra creencia indestructible en los *omina,* porque aun el más insignificante accidente ocurre necesariamente y todos los sucesos llevan, por decirlo así, el mismo ritmo, por lo que todos repercuten en todo. También tiene que ver con esto el hecho de que quien, sin intención alguna y por pura casualidad, lesionó o mató a alguien, lamente toda su vida este *piaculum* [calamidad] con un sentimiento muy cercano al de la culpa, desmereciendo también ante los demás como *persona piacularis* (que tiene la negra). Igualmente ha influido en la idea cristiana del elegido la convicción sentida de la inmodificabilidad del carácter y de la necesidad de sus manifestaciones. Por último, no quisiera pasar por alto las siguientes indicaciones subalternas, que cada cual aceptará o rechazará según sea su opinión sobre cierto género de cosas. Si no aceptamos la rigurosa necesidad de todo acaecer en virtud de una cadena causal que enlaza sin distinción alguna todos los acaeceres, sino que permitimos que esta cadena se interrumpa innumerables veces gracias a una libertad absoluta, será *objetivamente,* esto es, absolutamente imposible y, por lo tanto, impensable, toda *previsión del futuro* en los sueños, en el sonambulismo clarividente y en la visión de segundo grado *(second sight);* porque, con aquel supuesto, no existe ningún futuro *objetivo,* real, cuya previsión pudiera ser posible, y, sin embargo, en estas materias, de lo que se duda es de las condiciones subjetivas, esto es, de la posibilidad superior *subjetiva.* Y ni tan siquiera esta duda puede

caberles a los bien informados, puesto que con testimonios innumerables, dignos de todo crédito, se han podido constatar anticipaciones del porvenir.

Voy a añadir todavía un par de consideraciones como corolario a la doctrina firme de la necesidad de todo acaecer.

¿Qué ocurriría con el mundo si no fuera que la necesidad penetrara todas las cosas y las mantuviera unidas, y en su lugar prevaleciera la creación de los individuos? Un monstruo, un montón de chatarra, una mamarrachada sin sentido ni valor, la obra, en fin, de la verdadera y auténtica casualidad.

Desear que un hecho cualquiera no hubiese acaecido es atormentarse estúpidamente, pues equivale a desear algo absolutamente imposible, y es tan disparatado como el deseo de que el sol salga por Occidente. Por lo mismo que todo lo que acaece, grande o pequeño, acaece con rigurosa necesidad, es completamente vano echarse a pensar sobre la insignificancia y accidentalidad de las causas que produjeron aquel hecho y cuán fácilmente pudo haber sido de otra manera. Esto es ilusorio, pues que todos los hechos suceden con la misma rigurosa necesidad y actúan con un poder tan pleno como el que hace que el sol salga por Oriente. Tenemos que contemplar los acontecimientos con los mismos ojos que las letras impresas, de las que sabemos que ya estaban allí antes de que nosotros pusiéramos los ojos en ellas.

modo como símbolo o tipificación de la gran verdad por mí defendida, es mucho más viejo que Buridán. Se encuentra en Dante, que poseía toda la cultura de su tiempo, y es anterior a Buridán; no habla de asnos, sino de hombres, con las siguientes palabras, al comienzo del libro cuarto de su *Paradiso:*

> Entre dos alimentos, distantes y apetitosos
> igualmente, se moriría de hambre
> el hombre libre antes de hincarle el diente a uno de ellos[1].

Lo encontramos ya en Aristóteles, *De Coelo,* II, 13, con estas palabras: «Otro tanto se dice de quien tiene una sed y un hambre muy fuertes, cuando está a igual distancia de lo que se come que de lo que se bebe, pues necesariamente se queda quieto»[2]. Buridán, que recogió de estas fuentes el ejemplo, cambió el hombre por un asno, por la sencilla razón de ser costumbre de este insignificante escolástico tomar como ejemplo a Sócrates, o a Platón, o al *asinum.*

La cuestión de la libertad de la voluntad es realmente piedra de toque para distinguir los espíritus profundos de los superficiales o, si se quiere, es como un hito que separa a esas dos clases de espíritus, afirmando los primeros unánimemente la secuencia necesaria de las acciones, supuestos el carácter y el motivo, mientras que los últimos son

1. *Intra duo cibi, distanti e moventi / D'un modo, primo si morrìa di fame / Che liber' uomo l'un recasse a' denti.*
2. καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δέ, καὶ τῶν ἐδωδιμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον (*item ea, quae de sitiente vehementer esurienteque dicuntur, cum aeque ab his, quae eduntur atque bibuntur, distat: quiescat enim necesse est).*

partidarios, con la inmensa muchedumbre, de la libre voluntad. Hay todavía una vía media, y los que discurren por ella, sintiéndose perplejos, van dando rodeos, despistándose y despistando a los demás, parapetándose tras palabras y frases, o dan tantas vueltas a la cuestión que acaba uno por no saber a qué se refería. Así ha hecho Leibniz, mejor matemático y polígrafo que filósofo. Para traer a estos tipos al verdadero camino hay que presentarles la cuestión en esta forma, sin apartarse un punto:

1.º ¿Le son posibles a un hombre determinado, bajo circunstancias dadas, dos acciones o sólo una? Responden al unísono todos los pensadores profundos: sólo una.

2.º ¿Es posible que la vida vivida por un hombre determinado –suponiendo que, por una parte, su carácter permanece invariable y, por otra, que las circunstancias cuya acción tuvo que experimentar estuvieran determinadas necesariamente hasta en sus últimos detalles por las causas exteriores, que se presentan a su vez con rigurosa necesidad, formando con otras causas una cadena infinita, con eslabones que forman parte de ella con la misma necesidad– pudo ser de otra manera ni en el más nimio detalle, acontecimiento o escena? No; ésta es la respuesta consecuente y justa.

La consecuencia de los dos principios anteriores es la siguiente: todo lo que acaece, de lo más grande a lo más pequeño, acaece necesariamente. *Quidquid fit necessario fit.*

Quien se asuste de esas dos proposiciones tiene todavía algo que aprender y otro poco que olvidar; y entonces reconocerá que son las fuentes más generosas de consuelo y de sosiego. Por lo demás, nuestras acciones no significan en modo alguno un comienzo radical y, por esto, nada nuevo viene con ellas a la existencia, sino que, *mediante*

causas, constituye el ser interior de cada cosa, ya sea esto una fuerza natural general, que se manifiesta en ella, ya sea una fuerza vital, ya sea voluntad: todo ser, de cualquier clase que sea, reaccionará con arreglo a su propia naturaleza con ocasión de las causas actuantes. Esta ley, a la cual están sometidas todas las cosas del mundo, sin excepción alguna, la expresaban los escolásticos con la fórmula «el obrar sigue al ser»[1]. Ateniéndose a ella, el químico somete a examen los cuerpos mediante reactivos, y el hombre a los hombres poniéndolos a prueba. En todos los casos, las causas externas harán surgir necesariamente lo que haya en el ser, pues éste no puede reaccionar en otra forma sino como es.

Hay que recordar que toda *existentia* presupone una *essentia*, esto es, que todo lo que es tiene que ser *algo*, poseer un ser determinado. Porque no puede, a la vez, ser o estar y no ser nada *–o ser nada–* como le ocurre al *Ens metaphysicum*, esto es, una cosa que es, simplemente, sin determinación ni propiedad alguna y, por consiguiente, sin ninguna clase de efectividad que derive de ellas; lo mismo que una *esencia* sin *existencia* no ofrece realidad alguna (lo que Kant ha explicado con el conocido ejemplo de los cien escudos), tampoco recíprocamente. Porque todo lo que es debe poseer una naturaleza que le sea esencial, peculiar, mediante la cual es lo que es y a la cual está afirmando constantemente, y cuyas manifestaciones son provocadas por las causas con necesidad; mientras que esta naturaleza en modo alguno es obra de estas causas ni modificable por ellas. Todo esto se aplica a los hombres y a su voluntad lo mismo que a todos los demás seres de la naturaleza. También él, para su existencia, necesita de una esencia, esto es, propiedades radicales que constituyen su carácter y que no requieren más que la provocación exterior para manifestarse. Por consiguiente, suponer que un hombre, siendo la ocasión la misma, habría de obrar una vez en un sentido y otra en sentido completamente opuesto, equivaldría a pedir peras al olmo. La voluntad libre, si bien se mira, significa una existencia sin esencia, lo cual quiere decir que algo es y a la vez es nada, esto es, que no es, lo cual es un contrasentido.

1. *operari sequitur esse.*

Pero en este punto, como en el que se refiere a la validez absoluta, por ser su conocimiento *a priori*, de la ley de causalidad, todos los pensadores hondos de todos los tiempos, por mucho que diverjan en otros extremos, coinciden en afirmar la necesidad de los actos de voluntad en cuanto se hallan presentes los motivos y en negar el *liberum arbitrium.* Y para contrarrestar la masa innúmera de los incapaces de pensar, entregados al prejuicio y a las apariencias, colocan esa verdad en el pináculo, afirmándola con las expresiones más terminantes y atrevidas. Una de las más conocidas es la del asno de Buridán, asno que no hay manera de encontrar, desde hace cien años que se le busca, en los escritos que conservamos de Buridán. Yo mismo poseo una edición de sus *Sophismata*, al parecer del siglo XV, sin pie de imprenta, ni fecha, ni paginación, en el que he buscado en balde el citado ejemplo, a pesar de que casi en cada página aparecen asnos ejemplares. Bayle, cuyo artículo *Buridán* ha servido de base a todo lo que se ha escrito después, dice equivocadamente que no se conoce más que un solo *sofisma* de Buridán, siendo así que yo poseo toda una colección de ellos. Además, Bayle, que trata el asunto tan por extenso, tenía que saber, aunque tampoco ha sido señalado después, que ese ejemplo que ha servido en cierto

siones, experiencias, ejemplos, doctrinas, etc., y que, de este modo, cuaja, por fin, el carácter; y con él se podría explicar luego la diversidad en el obrar. Pero hay que oponer, en primer lugar, que el carácter, a ese tenor, se produciría muy tarde (siendo así que le tropezamos ya en los niños) y que la mayoría de los hombres habrían de morir antes de conseguir un carácter; en segundo lugar, que todas esas circunstancias externas de las que es obra el carácter, se hallan fuera de nuestro poseer, y que es la casualidad (o si se quiere la Providencia) la que las conduce; y de ser cierto que de estas circunstancias nace el carácter, y de este carácter la diversidad de la acción, no se podría atribuir a ésta ninguna responsabilidad moral, ya que, en último término, habría de ser obra de la casualidad o de la Providencia. Vemos de este modo cómo con el supuesto de una voluntad libre oscila inconsistente, sin punto donde apoyarse, el origen de la diversidad en las maneras del obrar, y, con él, el de la virtud y el vicio, junto con la responsabilidad. De aquí se desprende que ese supuesto, a pesar de que, a primera vista, parece hallarse tan conforme con el entendimiento natural, sin embargo, contradice, en el fondo, no menos a nuestras convicciones morales que a la regla fundamental y suprema de nuestro entendimiento, como lo hemos mostrado suficientemente.

La necesidad con la que, según expusimos detalladamente, los motivos actúan, como todas las causas en general, no es una necesidad desprovista de todo supuesto. El supuesto previo, el fondo y el suelo donde se apoya lo conocemos ya, es el *carácter individual*, ingénito. Del mismo modo como todo efecto de la naturaleza muerta es producto necesario de dos factores, a saber, de la fuerza natural general que en ese efecto se manifiesta y de la causa individual que provoca esa manifestación, así también toda

acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo actuante. Si se dan los dos factores, la acción se produce irremisiblemente. Para que se hubiese producido otra habría que suponer otro motivo u otro carácter. También sería posible prever con seguridad cada acción, calcularla, si no fuera porque una parte del carácter es difícil de explorar y porque también el motivo se encuentra, a menudo, oculto, sometido a la acción contraria de otros motivos, presentes sólo en la esfera mental del hombre e inaccesibles para los demás. Mediante el carácter ingénito de los hombres se hallan determinados, en lo esencial, aquellos fines que perseguirá él invariablemente, y en lo que toca a los medios que habrá de utilizar, una parte de ellos serán determinados por las circunstancias externas y otra por la manera que él tenga de comprenderlas, comprensión cuya justeza dependerá, a su vez, de su entendimiento y de su formación. Como resultado final de todo esto se producen sus acciones aisladas y, con ellas, todo el papel que en el mundo puede desempeñar. No menos certera que poéticamente encontramos expresado este resultado de la doctrina aquí expuesta acerca del carácter individual en una de las más bellas estrofas de Goethe:

> El mismo día en que viniste al mundo
> salió el sol a saludar a los planetas
> y tú te pusiste a crecer y crecer,
> según la ley que te había traído.
> Serás como eres, sin poder huir de ti mismo,
> lo presagiaron las sibilas y los profetas;
> y no hay tiempo ni fuerza que rompa
> la forma acuñada que se desarrolla viviendo.

Aquel supuesto, por lo tanto, en el que descansa, de una manera general, la necesidad de los efectos de todas las

que no pueden imaginarse en el hombre real más que como cualidades congénitas, y sólo así son auténticas, pues nacidas de la reflexión y aceptadas voluntariosamente, se convertirían en una especie de disimulo, de falsedad, y no se podría contar en manera alguna sobre su persistencia y acrisolamiento cuando las circunstancias apretaran. Y lo mismo ocurre si añadimos esa virtud cristiana del amor, de la caridad, que falta en Aristóteles y en todos los antiguos. ¿Cómo es posible que la bondad inagotable de un hombre y la maldad incorregible y radical de otro; cómo es posible que el carácter de un Antonino, de un Adriano, de un Tito, por una parte, y el de Calígula, Nerón, Domiciano, por otra, se dejen influir desde fuera, y que sean la obra de circunstancias fortuitas, o del mero conocimiento y adoctrinamiento? No hay que olvidar que Nerón tuvo por maestro a Séneca. En el carácter congénito del hombre, que constituye su núcleo auténtico, se encuentra la semilla de todas sus virtudes y vicios. Esta convicción natural en el hombre ingenuo es la que inspira a Veleyo Patérculo cuando escribe sobre Catón (II, 35): «Hombre muy semejante a la virtud y por todo más próximo en su genio a los dioses que a los hombres: El cual nunca obró bien para que se viera que lo hacía, sino porque no *podía obrar de otro modo*»*.

* *Homo virtuti consimillimus, et per omnia genio diis, quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia* aliter facere non poterat.

Este pasaje se ha ido convirtiendo poco a poco en la cita de oro de los deterministas, honor con el que no soñó seguramente, hace 1800 años, el viejo historiador. Fue alabado primeramente por Hobbes, luego por Priestley. Schelling, en su tratado sobre la libertad, página 478, lo reproduce un poco falseado en favor suyo, razón por la que no cita personalmente a Veleyo Patérculo, sino que le alude con habilidad y distinción, diciendo «un antiguo».

Finalmente, tampoco he querido yo omitirlo, ya que viene tan a cuento. *[N. del A.]*

Por el contrario, con el supuesto de la voluntad libre, no se puede explicar de dónde provienen los vicios y las virtudes o, de una manera general, ese hecho de que dos hombres igualmente educados, bajo las mismas circunstancias y ocasiones, obren diversa y hasta opuestamente. La diferencia fundamental, primaria, efectiva de los caracteres, es inconciliable con el supuesto de una tal libertad de la voluntad que consistiría en que a cada hombre, y en cada situación, le fueran posibles indistintamente las acciones más contrarias. Porque en este caso, su carácter tendría que ser una *tabula rasa,* como el intelecto según Locke, sin inclinaciones ingénitas en uno u otro sentido; ya que, de lo contrario, quedaría anulado ese equilibrio perfecto que nos imaginamos bajo las palabras *liberum arbitrium indifferentiae.* Con este supuesto de la libertad no es posible que la razón de la diversidad de las maneras de obrar de diversos hombres resida en lo subjetivo, pero mucho menos en lo *objetivo,* pues entonces serían los objetos los que determinaran el obrar y la presupuesta libertad quedaría anudada. Resta todavía una solución: la de buscar el origen de esas enormes diferencias reales en las maneras de obrar, a medio camino entre el sujeto y el objeto, es decir, haciéndola derivar de la manera diversa cómo lo objetivo es captado por lo subjetivo, en otras palabras, como aquél, es *conocido* por los diversos hombres. Pero entonces todo se reduciría al *conocimiento* justo o erróneo de las circunstancias pertinentes, con lo cual la diferencia moral entre las maneras de obrar quedaría convertida en una mera diferencia de la certeza del juicio, y la moral en lógica. Los partidarios de la libre voluntad trataban de salvarse de ese penoso dilema diciendo que no existían diferencias congénitas del carácter, pero que éstas se producen merced a las circunstancias externas, impre-

conocimientos y opiniones de toda clase es importante desde el punto de vista moral, porque abre la puerta a motivos para los que, de lo contrario, el hombre permanecería impermeable. En tanto no los comprendiera no existirían para su voluntad. De aquí que, siendo las circunstancias las mismas, la situación de un hombre la segunda vez puede ser de hecho completamente distinta de la primera si, entre tanto, se ha hecho capaz de comprender adecuada e íntegramente aquellas circunstancias, porque resulta que actúan ahora sobre él motivos para los cuales antes fue inaccesible. Con razón decían los escolásticos: «La causa final (fin, motivo) mueve no según su ser real, sino según el ser conocido»[1]. Pero la eficacia moral no pasa de esta rectificación del conocimiento, y el empeño de pretender anular los defectos del carácter mediante discursos y moralejas, y de modificar el carácter mismo, la propia moralidad de un hombre, se parece mucho al de transformar plomo en oro por mera acción exterior, o a la pretensión de que una encina, con un cultivo cuidadoso, dé albaricoques.

Esta convicción de la invariabilidad del carácter la encontramos ya en Apuleyo, en su *Oratio de magia*, donde, defendiéndose de las acusaciones de brujería, apela a su conocido carácter y dice: «Una prueba segura constituye el ánimo de cada hombre, inclinado siempre por naturaleza a la virtud o al mal por igual manera, razón segura para cometer un crimen o evitarlo»[2].

4) El carácter individual es *ingénito*, *no* obra del arte o de circunstancias fortuitas, sino *obra* de la Naturaleza. Se

1. *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.*
2. *Certum indicem cujusque animum esse, qui semper eodem ingenio ad virtutem vel ad malitiam moratus, firmum argumentum est accipiendi criminis, aut respuendi.*

revela ya en el niño, mostrando en él, en pequeño, lo que, en lo futuro, será en grande. Dos niños con la misma educación e idéntico ambiente, pueden mostrar caracteres antitéticos, el mismo que tendrán en la vejez. En sus rasgos generales es hereditario, pero sólo por parte del padre, mientras que la inteligencia procede de la madre (véase el capítulo 43 del volumen segundo de mi obra principal).

Siendo ésta la esencia del carácter individual, se sigue que virtudes y vicios son también congénitos. Es posible que esta verdad no concuerde con muchos prejuicios y con muchas filosofías de levita, con toda su retahíla de intereses prácticos, es decir, con conceptos pequeños, angostos, con sus limitadas visiones de escuela de párvulos, pero constituía ya la convicción de Sócrates, el padre de la moral, quien, según nos cuenta Aristóteles *(Et. Magna,* I, 9) decía: «No depende de nosotros el que seamos buenos o malos»[1]. Lo que a esto opone Aristóteles no tiene mucha consistencia; él mismo participa de la opinión de Sócrates y la expresa claramente en la *Ética a Nicómaco,* VI, 13; «En efecto, en todo hombre parece que su modo de ser se halla de alguna manera en él por naturaleza, pues tan pronto como nacemos, de manera inmediata somos proclives a la justicia, prudencia, fortaleza y todas las restantes virtudes»[2]. Y si examinamos todas las virtudes y vicios estudiados por Aristóteles en su libro *De virtutibus et vitiis*[3], donde los expone brevemente en visión de conjunto, veremos

1. οὐκ ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι, ἢ φαύλους, κ. τ. λ. *(in arbitrio nostro positum non esse, nos probos, vel malos esse).*
2. Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως, καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς *(Singuli enim mores in omnibus hominibus quodammodo videntur inesse natura: namque ad justitiam, temperamtiam, fortitudinem, ceterasque virtutes proclivitatem statim habemus, cum primum nascimur).*
3. El libro citado no parece ser de Aristóteles.

presuponen en su manera de actuar, pues no vuelven a confiarse en quien les defraudó una vez, mientras que se entregan a quien anteriormente les demostró honradez. Porque en esa verdad descansa la posibilidad de todo conocimiento de los hombres y de la confianza ciega en lo probado, experimentado, acrisolado. Y si semejante confianza nos defrauda alguna vez, nunca decimos: «ha cambiado su carácter», sino «me he llevado chasco». Por esa razón, cuando pretendemos juzgar sobre el valor moral de una acción, tratamos de cerciorarnos, lo primero, del motivo que la impulsó, y nuestra alabanza o reproche no se endereza al motivo, sino al carácter, que, a través de ese motivo, se nos revela como el factor segundo y único que inhiere al hombre. La misma explicación tiene que el verdadero honor (no el honor caballeresco u honor extravagante), si se ha perdido una vez, no hay manera de recobrarlo, y la mácula de una sola acción indigna prende para siempre en el hombre y, como se dice, le imprime carácter. De aquí el refrán: el que roba una vez, ladrón es. También que en los negocios de Estado de importancia, hay veces en que se desea un traidor, se le busca y se le paga, pero «el traidor no es menester siendo la traición pasada», porque las circunstancias han cambiado y su carácter no. Por eso también que el defecto mayor de un autor dramático es que sus caracteres no sean sostenidos, esto es, que no son conducidos con la constancia y rigurosa consecuencia de una fuerza natural, como suelen representarlos los grandes poetas: como lo he podido demostrar con un minucioso ejemplo tomado de Shakespeare, en mi *Parerga* (vol. 2, § 118 de la primera edición, y § 119 de la segunda).

Sobre la misma verdad descansa la posibilidad de la conciencia cuando en avanzada edad nos conserva todavía las malas acciones de la juventud, como, por ejemplo, le ocurre a J. J. Rousseau, que, transcurridos cuarenta años, se duele del robo que cometió él e inculpó a la criada, Marion. Lo que no es posible más que en el supuesto de que el carácter permanezca invariable; mientras que las equivocaciones más ridículas, la más grosera ignorancia, las locuras más extravagantes de nuestra juventud nunca nos avergüenzan con la edad; porque todo eso ha cambiado, pues se trataba de materia de conocimiento, y nos hemos desprendido de ello hace tiempo, como de nuestro traje juvenil. Eso mismo explica que un hombre, aun reconociendo inequívocamente y hasta reprobando sus faltas y flaquezas, y con el propósito más firme de enmienda, nunca se corrige de verdad, sino que, pese a las promesas más sinceras y propósitos más firmes, vuelve a enredarse en los mismos pasos que antes, con gran sorpresa suya. Su *conocimiento* se deja mejorar; así puede llegar a la conclusión de que un medio determinado que él empleaba no conduce al fin propuesto o acarrea más daño que provecho, con lo que cambia de medios, pero no de fines. En esto descansa el sistema penitenciario americano, que no trata de mejorar el *carácter*, el *corazón* del hombre, sino de advertir su cabeza, mostrándole que los fines que él no puede menos de perseguir en virtud de su carácter, los alcanzará por la deshonrosa vía con mucho más trabajo y peligros que por la vía de la honradez, del trabajo y de la moderación. De una manera general, sólo en el *conocimiento* se halla el campo de toda mejora y ennoblecimiento. El carácter es invariable, los motivos actúan necesariamente, pero tienen que atravesar el conocimiento que, como tal, constituye el medio de los motivos. Pero este conocimiento es capaz de las más diversas amplificaciones y de una rectificación continuada en los grados más diversos; a esto se encamina toda educación. El cultivo de la razón mediante

en nosotros mismos. De aquí que, a menudo, quedemos desilusionados de nosotros mismos, como de los demás, al ver que no poseemos esta o aquella propiedad, por ejemplo, justicia, desinterés, valor, en el grado que buenamente nos habíamos atribuido. De aquí también que tratándose de una decisión difícil, la resolución nuestra permanece siendo un misterio, como si fuera la de otro, hasta que ha sido decidida; ora creemos que nos decidiremos por este lado, o por el otro, según que un motivo u otro sea presentado por el conocimiento a la voluntad con mayor proximidad e intente forzarla, que es cuando ese «puedo hacer lo que quiero» produce la apariencia de libertad. Hasta que el motivo más fuerte hace, por fin, valer su poder sobre la voluntad, y la elección es a menudo completamente distinta de la que esperábamos. De aquí que nadie pueda saber cómo actuarán los demás ni tampoco él mismo en una situación determinada cualquiera, antes de haber estado presente en ella; tras la prueba sufrida lo sabrán los demás y él mismo. Los amigos y criados probados son los seguros. Tratamos a una persona que conocemos muy bien como a cualquier otra cosa cuyas propiedades conocemos y sabemos con seguridad qué es lo que se puede y no se puede esperar de ella. Quien una vez ha hecho algo, hará, llegado el caso, lo mismo en bien que en mal. Por esta razón, quien necesite de ayuda extraordinaria hará bien en dirigirse a quien ha dado pruebas de generosidad, y quien pretenda perpetrar un asesinato se mezclará con gentes que tienen sus manos ya manchadas. Según cuenta Heródoto (VII, 164), Gelón de Siracusa se vio en la necesidad de confiar una gran suma a un hombre para que se la restituyera, a su albedrío, en el extranjero; escogió a Cadmos, que pasaba como prototipo de honradez; su confianza no quedó defraudada. De igual modo, a paso de experiencia y con

la ocasión aumenta nuestro conocimiento de nosotros mismos, y en él se apoya la confianza o desconfianza que tenemos en nosotros mismos. Según hayamos mostrado reflexión, valor, honradez, discreción, finura, o lo que fuese, o la correspondiente falta de virtud, nos hallamos contentos o descontentos con nosotros mismos en virtud de ese conocimiento. Sólo el conocimiento exacto del propio carácter empírico otorga al hombre lo que se llama un *carácter hecho,* que lo posee quien conoce a fondo sus propias cualidades, buenas o malas, y sabe sobre seguro lo que puede confiarse y dirigirse a sí mismo.

Si anteriormente desempeñaba su papel naturalmente, a tenor de su carácter empírico, ahora lo hace artificial y metódicamente, con firmeza y reserva, sin ser víctima de su propio carácter, lo que se debe al error con que, en el caso concreto, se encuentra uno acerca de sí mismo.

3) El carácter del hombre es *constante:* perdura el mismo a lo largo de toda su vida. Bajo las envolturas más variadas de los años, de las circunstancias, de los conocimientos y propósitos, se esconde siempre, como un molusco en su caparazón, el hombre auténtico e idéntico, invariable, el mismo siempre. Solamente la materia y la dirección de su carácter experimentan modificaciones aparentes, que no son sino consecuencias de la variedad de las edades y de sus distintas necesidades. El *hombre no cambia nunca:* del mismo modo a como actuó en un caso, actuará si se repiten las mismas circunstancias (de las que forma parte también el conocimiento justo de ellas). La experiencia cotidiana nos confirma en este aserto, pero, sobre todo, nos sorprende cuando volvemos a encontrarnos con una persona después de veinte o treinta años y la identificamos en los mismos pasos de antes. Habrá muchos que contradigan esta verdad verbalmente, pero la

fuerza de gravedad, que es a través de la que actúan las diversas causas que condicionan la marcha de los cuerpos celestes. Las explicaciones de la Química presuponen las fuerzas misteriosas que se manifiestan como afinidades electivas, según ciertas relaciones estoquiométricas, y en las que descansan todos los efectos, que, provocados por causas determinadas, se presentan puntualmente. Lo mismo las explicaciones en Fisiología presuponen la fuerza vital que reacciona como tal ante las excitaciones internas o externas. Y así en todo. Aun las mismas causas de que se ocupa la Mecánica, ciencia tan comprensible, como el choque y la presión, llevan por supuesto las fuerzas de impenetrabilidad, cohesión, resistencia, dureza, inercia, pesadez y elasticidad, que no son menos insondables que las fuerzas anteriores. Por lo tanto, podemos decir que las causas no determinan más que el *cuándo* y el *cómo* de las manifestaciones de fuerzas primordiales, inexplicables, con cuyo supuesto, únicamente, son causas, esto es, que producen necesariamente ciertos efectos.

Esto que se cumple con las causas en sentido restringido y con los excitantes, se aplica igualmente a los *motivos;* porque la motivación no es, en lo esencial, distinta de la causalidad, sino que representa una clase de ella, esa que actúa a través del medio «conocimiento». También aquí la causa provoca nada menos que la manifestación de una fuerza que ya ella no puede ser reducida a causas, que no puede, por tanto, ser explicada, fuerza que designamos como *voluntad,* y que no sólo conocemos desde fuera, como ocurre con las demás fuerzas naturales, sino que nos es conocida por dentro, inmediatamente, en virtud de la autoconciencia. Sólo con este supuesto, de que exista semejante voluntad y que, en el caso concreto, posea una naturaleza determinada, actúan las causas que a ella se enderezan, y que ahora llamamos motivos. Esta constitución especial e individualmente determinada de la voluntad en virtud de la cual la reacción a los mismos motivos es diferente en cada hombre, forma eso que se llama *carácter* y, por lo mismo que es conocido por experiencia y no *a priori, carácter empírico.* Él es el que primeramente condiciona la clase de efectividad de los diversos motivos en el hombre dado. Porque se halla en la base de todos los efectos provocados por las causas en sentido estricto, y la fuerza vital en la base de los efectos de las excitaciones. Y, lo mismo que las fuerzas naturales, así es primordial, invariable, inexplicable. En los animales es distinto en cada especie; en los hombres, en cada individuo. Sólo en los animales superiores y más inteligentes se nota ya un carácter individual, aunque lo que predomina es el carácter de la especie.

El *carácter del hombre* es: 1) *individual:* es distinto en cada uno. A todos les sirve de base el carácter de la especie, y por esa razón se repiten en todos las cualidades principales. Sólo que nos encontramos con una tal diferencia de grado, de combinación y modificación recíproca de esas cualidades, que se puede suponer que la diferencia moral de los caracteres es análoga a la de las aptitudes intelectuales, lo cual quiere decir mucho, y ambas, incomparablemente mayores que la diferencia corporal entre un enano y un gigante, entre Apolo y Tersites. De aquí que la acción del mismo motivo sea tan distinta en los distintos hombres; como ocurre que la luz solar colorea y blanquea la cera y oscurece el cloruro de plata, y el calor ablanda la cera y endurece la pez. Por esta razón no es posible prever la acción basándose exclusivamente en el motivo, sino que es menester conocer exactamente el carácter.

2) El carácter del hombre es *empírico.* Sólo la experiencia nos lo da a conocer, no sólo en los demás, sino también

bles a los ojos, aunque sí captables por el entendimiento quien, con inquebrantable seguridad, las supone en cada caso y las descubre también tras la exploración correspondiente. Porque ahora las causas eficientes se han elevado a puras ideas que luchan con otras hasta que la más potente venza y ponga al hombre en movimiento, lo cual transcurre en una conexión causal tan rigurosa como si se tratara de causas puramente mecánicas, en combinación complicada, contrarrestándose unas a otras hasta que se produce invariablemente el efecto previsto. Esa apariencia de acausalidad que se debe a la invisibilidad de la causas reviste también a los corpúsculos de corcho electrizados que se agitan en todas las direcciones del vaso no menos que a los movimientos de los hombres; pero quien tiene que juzgar no son los ojos, sino el entendimiento.

Con el supuesto de la libre voluntad, cualquier acción humana sería un milagro inexplicable –un efecto sin causa–. Y si intentamos representarnos semejante *liberum arbitrium indifferentiae* nos convenceremos de que el entendimiento no funciona en la ocasión; no posee forma alguna para pensar semejante cosa. Porque el principio de razón suficiente, el de la completa determinación y dependencia de unos fenómenos respecto a otros, constituye la forma más general de nuestra facultad cognoscitiva, que toma formas distintas según sea distinto el objeto de ese conocimiento. Y se pretende que pensemos algo condicionante que sea incondicionado, que de nada depende, pero sí lo demás de él, que, sin necesidad, es decir, sin razón, produce ahora A, cuando podría producir igualmente B, C o D, y ello de una manera absoluta, en las mismas circunstancias, esto es sin que en A resida alguna particularidad que le otorgue preferencia (pues esto significaría motivación, causalidad) sobre C y D. Volvemos a topar con el

principio de lo *absolutamente causal* arriba indicado. Repito: el entendimiento se para en cuanto tratamos de llevarlo ahí.

Recordemos ahora qué sea una causa: el cambio antecedente que produce el consecuente necesariamente. De modo alguno una causa produce totalmente su efecto o lo produce de la nada. Siempre preexiste algo sobre lo que actúa y ella se reduce a provocar, en este momento y lugar, y en este ser determinado, un cambio adecuado a la naturaleza de este último, en quien tiene que residir la *fuerza* para ese cambio. De aquí resulta que todo efecto obedece a dos factores, uno interno y otro externo: la fuerza originaria de aquello sobre lo que se actúa y la causa determinante que obliga a esa fuerza a manifestarse aquí y ahora. Toda causalidad y toda explicación causal presupone una fuerza originaria; de aquí la razón de que tal explicación jamás lo explique todo, sino que deja siempre un residuo inexplicable. Así podemos verlo a lo largo de toda la Física y de la Química. En todas sus explicaciones se presuponen las fuerzas naturales que se manifiestan en los fenómenos, consistiendo toda la explicación en reducir los fenómenos a ellas. La fuerza natural en sí misma no está sometida a ninguna explicación, sino que es principio de toda explicación. Tampoco está sometida a ninguna causalidad, sino que es ella la que presta a cada causa su causalidad, esto es, la capacidad de actuar. Es la base común de todos los efectos de esta clase y se halla presente en cada uno de ellos. Así, los fenómenos del magnetismo se reducen a una fuerza primordial, la que llamamos electricidad. En este punto se detiene toda explicación; pues ésta se reduce a darnos las condiciones bajo las cuales se manifiesta una fuerza semejante, esto es, las causas que provocan su efectividad. Las explicaciones de la mecánica celeste presuponen la

Puedo hacer lo que quiero; puedo, *si quiero,* entregar todo lo que tengo a los pobres y convertirme yo mismo en uno de ellos –¡si quiero!–. Lo que no puedo es *querer,* porque los motivos contrarios gozan de un poder demasiado fuerte sobre mí para que yo lo pudiera. De tener otro carácter, pero de tal categoría que yo fuera un santo, entonces sí que podría querer, pero tampoco podría menos de quererlo y lo tendría que hacer. Todo esto se compagina muy bien con el «puedo hacer lo que quiero» que nos dice la conciencia propia y en lo que algunos filósofos sin sentido pretenden ver la libertad de la voluntad, haciéndola valer como un dato de la conciencia. Entre ellos se encuentra el honorable Cousin, y merece por ello una mención honorífica, ya que en su *Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, et publié par Vacherot, 1841,* nos enseña que la libertad de la voluntad es el dato más seguro de la conciencia (vol. I, págs. 19, 20), reprochando a Kant que la demuestre partiendo de la ley moral y considerándola como un postulado, siendo así que es un hecho: «¿Por qué demostrar lo que basta con constatar?» (pág. 50). «La libertad es un hecho y no una creencia» (ibíd.)[1]. Tampoco andamos escasos en Alemania de este tipo de ignorantes que, después de mandar a paseo todo lo que desde hace dos siglos hayan podido oír sobre el particular los grandes pensadores, preconizan el hecho de la libertad de la voluntad apoyándose en ese hecho de la autoconciencia que examinamos más arriba y que ellos, como tantos otros, interpretan falsamente. Acaso soy injusto con ellos, pues puede ser que no sean tan ignorantes como parecen, sino, sencillamente, un poco hambrientos y, a cambio de un pedazo de pan, están dispuestos a enseñar todo lo que pudiera complacer a un ministerio supremo.

1. *Pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?* (pág. 50). *La liberté est un fait, et non une croyance* (ibíd.).

No es metáfora ni hipérbole, sino la pura verdad, decir que, del mismo modo que es imposible que una bola de billar se mueva sin que reciba antes un golpe, así también es imposible que un hombre se levante de la silla sin un motivo que le empuje o lleve; con lo que su levantarse es algo tan necesario e inevitable como el rodar de la bola después del choque. Esperar que alguien haga algo sin que algún interés le solicite, es lo mismo que esperar que un trozo de madera se venga hacia mí sin la cuerda que tire de él. Si quien sosteniendo esta verdad fuera contradicho obstinadamente en una reunión, saldría triunfante del paso si hiciera prorrumpir repentinamente a un tercero: ¡que se cae el techo!; los contradictores verían claramente cómo un motivo puede ser tan poderoso para lanzar las gentes fuera como podría serlo una causa mecánica.

Porque el hombre, como cualquier otro objeto de la experiencia, es un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y en el espacio, y como la ley de causalidad se aplica *a priori* a todos ellos, lo que quiere decir sin excepción, también él tendrá que estar sometido a ella. Esto nos dice el entendimiento puro *a priori;* así lo confirma la analogía en toda la Naturaleza, y así nos testimonia la experiencia a cada momento si no nos dejamos engañar por las apariencias, que se deben al hecho de que los seres naturales, al ir subiendo en la escala, y complicándose, y potenciando y afinando su sensibilidad de lo puramente mecánico, a lo químico, eléctrico, excitante, sensible, intelectual y racional, las *causas eficientes* siguen los mismos pasos, lo que se hace notar cada vez más en cada etapa del ser sobre el que actúan; por eso las causas se nos ofrecen cada vez menos palpables y materiales, hasta que, en último extremo, ya no son visi-

ción de la autoconciencia que iniciamos en la sección anterior, imaginémonos un hombre, en medio de la calle, que se dice para su capote: «Son las seis de la tarde; ha terminado la jornada. Puedo dar un paseo; o puedo ir al club; o puedo subir a la torre para ver cómo se pone el sol; también puedo irme al teatro; o visitar a este o aquel amigo; o puedo salir a campo traviesa y no volver más. Todo esto puedo hacer, en plena libertad: sin embargo, no hago nada de eso, sino que me marcho a mi casa, porque me da la gana, adonde mi mujer». Es como si el agua dijera: «Puedo formar olas inmensas (¡ya lo creo!, en el mar embravecido!); ¡puedo deslizarme con rapidez (en el lecho de la corriente); o precipitarme espumoso (en la cascada); saltar libre en el aire (en una fuente); puedo hervir y desaparecer (a los 100 grados); pero, en fin, prefiero quedarme tranquila y clara en este arroyo espejeante». Del mismo modo a como el agua puede hacer cada una de esas cosas únicamente cuando concurren las causas determinantes de cada una de ellas, así el hombre referido no puede hacer nada de lo propuesto sino con la misma condición. Le es imposible mientras no se presenten las causas; pero tendrá que hacerlo en cuanto se halle colocado en las circunstancias correspondientes como le ocurre al agua. Su error y el error en general que se origina de la falsa interpretación de la autoconciencia, que pudo hacer igualmente todo lo que le pasó por la cabeza, descansa, si bien se mira, en que sólo una imagen puede serle presente a su fantasía, excluyendo por el momento todo lo demás. Si se representa el motivo de una de esas acciones que se le ofrecen como posibles siente inmediatamente su acción sobre su voluntad, que es solicitada de ese modo; es lo que, en el lenguaje artístico, se llama una *Velleitas.* Pero al creer que puede convertirla en *Voluntas,* esto es, llevar a cabo la acción propuesta, es

cuando se equivoca. Porque inmediatamente le invadiría la reflexión y le presentaría los motivos divergentes o contrarios; que es cuando vería que no llevaría a efecto aquello propuesto. En esta representación sucesiva de motivos que se excluyen mutuamente, con el acompañamiento constante de «puedo hacer lo que quiero», la voluntad gira, como una veleta bien montada y con viento caprichoso, a merced de cada motivo, y piensa el hombre, cada vez, que *puede quererlo* y fijar la veleta en esta dirección; lo que no pasa de ser una ilusión. Porque su «puedo hacer lo que quiero» es en realidad hipotético y lleva implicado: «si es que no prefiero aquello otro» que elimina ese poder querer. Volvamos sobre ese individuo de las seis de la tarde y supongamos que nota ahora que yo estoy junto a él, filosofando sobre su caso, y negando su libertad para todas esas acciones posibles para él; fácilmente podría ocurrir que, con objeto de contradecirme, cumpliera con una de ellas; pero, en ese caso, mi negación y su acción sobre su espíritu de contradicción le hubiera servido de motivo necesario. Sin embargo, de seguro que no le movería más que a una de las acciones menos trascendentales entre todas las propuestas, a ir al teatro, por ejemplo, pero no a ir a correr mundo; el motivo hubiese sido bastante fuerte para ello. Igualmente se equivoca quien con una pistola cargada en la mano piensa que podría descerrajarse un tiro. Lo de menos para eso es la presencia del artefacto ejecutivo, lo principal sería un motivo tan fuerte y, por ello, tan raro, que tuviera la enorme fuerza necesaria para sobrepujar al deseo de vivir o, más exactamente, al miedo a la muerte. Sólo cuando se halla presente un motivo semejante, podrá y tendrá realmente que matarse; a no ser que se presente, si ello es posible, un contramotivo todavía más fuerte que lo impida.

berum arbitrum indifferentiae, es decir, un hacer no determinado por causa alguna.

Pero cuando la conciencia es racional, esto es, capaz de un conocimiento no sensible, de conceptos e ideas, los motivos son independientes del presente y del ambiente real y se esconden, por lo mismo, a la mirada del espectador. Pues se trata de meros pensamientos o ideas que el hombre lleva en su cabeza, cuyo origen se halla fuera, a menudo muy lejos, en la propia experiencia de pasados años, o en la transmisión oral o escrita, que puede venir de los tiempos más lejanos, pero de tal molo, que su *origen es siempre real y objetivo,* sin que importe al caso que, en virtud de la combinación, difícil a menudo, de complicadas circunstancias externas y del curso tradicional, incurran los motivos en numerosos errores y equívocos, y hasta locuras. A esto se añade que el hombre oculta a menudo los motivos de su acción a los demás, y hasta a sí mismo, sobre todo cuando se avergüenza de reconocer qué es lo que propiamente le mueve a hacer esto o lo otro. Pero vemos que su acción transcurre y tratamos de fundamentar mediante conjeturas aquellos motivos que nosotros suponemos existentes con tanta seguridad como si se tratara de la causa del movimiento de un cuerpo que hemos visto desenvolverse ante nuestros ojos, con el convencimiento absoluto de que ni una ni otra cosa son posibles sin causa. A este tenor, ocurre, recíprocamente, que tratándose de planes y empresas, tomamos en cuenta la acción de los motivos sobre el hombre con una seguridad tal que en nada se diferenciaría de la que manejamos al tratarse de los efectos mecánicos de dispositivos mecánicos, si conociéramos el carácter individual del hombre en cuestión con la misma exactitud que conocemos el espesor y la longitud de la viga, el diámetro de la rueda, el peso de la carga, etc. Con

arreglo a este supuesto discurre todo el mundo mientras mira hacia fuera, tiene que habérselas con los demás y persigue fines prácticos; porque a estos fines está destinado el entendimiento humano. Pero en cuanto intenta juzgar teórica y filosóficamente sobre el particular, que es para lo que no está destinada precisamente la inteligencia humana, y se convierte a sí mismo en objeto del juicio, se deja despistar de tal suerte por la naturaleza inmaterial de los motivos abstractos consistentes en meras ideas y que no se hallan vinculadas a ningún presente ni a ningún ambiente y que encuentran sus obstáculos nuevamente en puras ideas, en contra-motivos, que duda de su existencia o, por lo menos, de la necesidad de su acción, y cree que lo que se hizo pudo igualmente no haber sido hecho, que la voluntad decide por sí misma, sin causa alguna, y que cada uno de sus actos es primer comienzo de una serie imprevisible de cambios que ellos provocan. Error éste que refuerza muy esencialmente la falsa interpretación de aquel testimonio de la autoconciencia que examinamos detenidamente arriba: «puedo hacer lo que quiero»; testimonio que se oye también cuando actúan varios motivos que se excluyen entre sí y que se presentan como a mano. Todo esto es la fuente de esa ilusión natural, de donde nace el error de que en nuestra autoconciencia reside la certeza de la libertad de nuestra voluntad, en el sentido de que, contra todas las leyes del entendimiento puro y de la Naturaleza, la voluntad es algo que se decide por sí misma, sin razón suficiente alguna, y cuyas decisiones, en circunstancias determinadas, pueden ser éstas o las contrarias en un mismo hombre.

Con objeto de aclarar de manera especial el origen de esta ilusión tan importante en el estudio que estamos llevando a cabo, y para completar de ese modo la investiga-

los cuales, la causa, que hasta ahora se mantuvo en contacto físico con el efecto, se divorcia por completo de él, es de naturaleza diferente, inmaterial, pura representación. Con el motivo que provoca el movimiento animal, esa heterogeneidad entre causa y efecto, ese apartamiento e inconmensurabilidad recíprocos, la inmaterialidad de la causa y, por consecuencia, su aparente insignificancia frente al efecto, alcanzan su grado máximo y la incomprensibilidad de la relación entre ambos factores sería absoluta si, como ocurre con las demás relaciones de causalidad, no la conociéramos más que *por de fuera*, pero aquí otro conocimiento de otra especie, un conocimiento *interior*, completa al anterior, y el hecho que se produce en calidad de efecto, tras presentarse la causa, nos es conocido en su intimidad, y le designamos mediante un *término ad hoc:* voluntad. Como en este caso, lo mismo que en el de la *excitación,* ningún menoscabo sufre la relación causal en cuanto a su *necesidad,* le atribuimos ésta desde el momento en que reconocemos aquélla como tal *relación causal* y pensamos con esta forma esencial de nuestro entendimiento. Además, encontramos que su motivación es completamente análoga a la de las dos otras formas de causalidad arriba explicadas, no representando sino la etapa suprema a que éstas se van elevando en transiciones continuadas. En los peldaños ínfimos de la vida animal, el *motivo* se halla todavía muy emparentado con el *excitante:* los zoofitos, los radiarios en general, los acéfalos entre los moluscos, no poseen todavía más que un débil crepúsculo de conciencia, la precisa para percibir su alimento o su presa y para atraparla, si el caso se ofrece, y, todo lo más, para cambiar su lugar por otro más ventajoso; de aquí que, en este plano primero, se nos ofrezca la acción del motivo tan clara, inmediata, decidida e inequívocamente como la acción del

excitante. Pequeños insectos son atraídos por el resplandor hasta la misma llama, las moscas se posan confiadamente en la cabeza del lagarto que acaba de devorar ante sus ojos a sus iguales. ¿A quién se le ocurriría hablar de libertad? En los animales superiores, más inteligentes, la acción del motivo es cada vez más mediata: el motivo se separa más claramente de la acción que provoca, de tal modo que se podría utilizar esta diferencia en cuanto a la distancia entre motivo y acción para medir la inteligencia de los animales. En el hombre, esta distancia es inconmensurable. Por el contrario, aun en los animales más inteligentes, la representación que sirve de motivo a su acción será siempre *sensible;* aun cuando sea posible una elección lo será solamente entre lo sensiblemente presente. El perro vacila entre la llamada del amo y la presencia de la perra, y será el motivo más fuerte el que determine su movimiento que, cuando se resuelve, lo hace tan necesariamente como una acción mecánica. Lo mismo observamos cuando perturbamos el equilibrio de un cuerpo: oscila hacia un lado y otro, hasta que se decide hacia el lado donde radica su centro de gravedad. En tanto que la motivación se halla limitada a representaciones *sensibles,* su parentesco con el excitante y la causa se hace todavía más patente porque el motivo, como causa eficiente, como ser real y presente, tiene que actuar físicamente sobre los sentidos, aunque sea muy mediatamente, a través de la luz, del sonido, del olor. La causa se ofrece al espectador tan claramente como el efecto; se da cuenta de la aparición del motivo y de la consecuencia forzosa de la acción del animal, caso de que no exista otro motivo igualmente patente o que el animal esté enseñado a lo contrario. Es imposible la duda acerca de la conexión entre ambos. Por esta razón, a nadie se le ocurrirá atribuir a los perros un *li-*

efecto pierde en inmediata aprehensibilidad y comprensibilidad. Pero esto ocurre en grado mínimo en la causalidad *mecánica*, que es, por la misma razón, la más *perceptible* de todas; así se explica ese empeño que prevaleció en el siglo pasado, se conserva todavía en Francia y ha llegado recientemente a Alemania, que pretende reducir todas las demás causalidades a ésta, y, así, explica todos los hechos físicos y químicos por causas mecánicas, para luego explicar los procesos vitales mediante aquéllos. El cuerpo que choca mueve al que se halla en reposo y pierde la misma cantidad de movimiento que comunica; aquí vemos cómo la causa se traslada inmediatameme al efecto; ambos son homogéneos, exactamente conmensurables y palpables. E igual ocurre con todos los efectos de naturaleza estrictamente mecánica. Pero esto será cada vez menos el caso a medida que se va pronunciando lo dicho arriba, a medida que ascendamos en la serie, y observamos en cada etapa la relación entre causa y efecto, por ejemplo, entre la causa calor y sus diversos efectos, como la dilatación, ignición, fundición, volatilización, combustión, los efectos termo-eléctricos, etc., y entre la evaporación como causa y el enfriamiento o la cristalización como efecto; o entre el frotamiento del cristal como causa y la electricidad libre como efecto, con sus extraños fenómenos; o entre la oxidación lenta de las placas metálicas como causa y el galvanismo, con todos sus fenómenos eléctricos; químicos, magnéticos, como efecto. Como se ve, causa y efecto divergen cada vez más, son cada vez más *heterogéneos*, su conexión es cada vez más *inexplicable* y el efecto parece contener mucho más de lo que la causa le pudo suministrar, ya que ésta cada vez se presenta menos material y palpable. Todo esto se pone todavía más de manifiesto si pasamos a los cuerpos *orgánicos*, en los cuales las causas son

meros *excitantes*, en parte externos –luz, calor, aire, tierra, alimento–, en parte internos –los jugos y las diversas partes– y como efecto suyo aparece la vida, con toda su complicación infinita, en su innumerable variedad de especies, con su multiplicidad de formas del mundo animal y vegetal*.

¿Pero es que en virtud de esta progresiva heterogeneidad, de la inconmensurabilidad e incomprensibilidad de la relación entre causa y efecto padece en algo la *necesidad* que la misma supone? De modo alguno. Con la misma necesidad con que la bola que corre pone en movimiento a la que se halla en reposo, y la botella de Leyden tiene que descargarse al contacto de la otra mano, y el arsénico matar todo ser vivo, y la semilla, que preservada de toda humedad no mostró variación alguna a través de siglos, tan pronto como se la coloca en suelo propicio y se la somete a la influencia del aire, de la luz, del calor, de la humedad, germina, crece y se convierte en planta. La causa, qué duda cabe, es más complicada; el efecto, más hetereogéneo; pero la necesidad con que se produce no es en un ápice menos rigurosa que en cualquier otro caso.

En la vida de las plantas y en la vida vegetativa de los animales, el excitante es muy diferente, en cualquier respecto, de la función orgánica que provoca, y se hallan claramente separados, pero sin que la separación sea *propiamente tal;* siempre tendrá que haber un contacto entre los dos, tan fino e imperceptible como se quiera. La separación completa se observa primeramente en la vida animal, cuyas acciones son provocadas por motivos, en virtud de

* Una exposición más extensa de esta divergencia de causa y efecto, en mi *Voluntad en la Naturaleza*, bajo la rúbrica *Astronomía* (páginas 80 de la segunda y 87 de la tercera edición alemana). *[N. del A.]*

tras que los movimientos animales están manejados por las cuerdas groseras y visibles de lo presente intuible. Pero la diferencia no va más allá. La *idea* se convierte en motivo, como en motivo se convierte la intuición sensible, en cuanto puede actuar sobre la voluntad. Pero todos los motivos son causas y toda causalidad implica necesidad. Ahora que el hombre, valiéndose de su facultad pensante, puede actualizarse los motivos, cuya influencia sobre su voluntad él siente, en un orden discrecional, variada o repetidamente, y así presentarlos a su voluntad, lo cual se llama *reflexionar;* puede deliberar y, en su virtud, la *elección* que le cabe es más amplia que la propia del animal. De este modo resulta *relativamente libre,* a saber, libre de la coacción directa de los objetos sensiblemente presentes que actúan como motivos sobre su voluntad y a los cuáles está sometido el animal; el hombre, por el contrario, se guía de ideas, independientemente de los objetos presentes, ideas que son *sus motivos.* Esta libertad *relativa* es la que, en el fondo, entienden gentes instruidas, pero que no van a las raíces, con el nombre de libre voluntad, como característica que distingue al hombre del animal. Pero esta libertad no es sino *relativa,* es decir, respecto a lo sensiblemente presente, y *comparativa,* es decir, por referencia a los *animales.* Pero con ello lo que cambia es sólo el *modo* de la motivación, pero no se elimina de ninguna manera la *necesidad* del efecto del motivo en el hombre, ni se la disminuye en lo más mínimo. El motivo *abstracto,* que se compone nada más que de *ideas,* es una causa exterior que determina la voluntad lo mismo que la determina el motivo sensible, que consiste en un objeto real, presente; por tanto, es una causa como cualquiera otra, y, como ellas, algo siempre real, material, ya que descansa, en último término, en una impresión exterior recibida alguna vez y en al-

gún lugar. Lo que le diferencia es la longitud del hilo, con lo que quiero dar a entender que no se halla vinculado, como ocurre al motivo puramente *sensible,* a una determinada *proximidad* en el tiempo y en el espacio, sino que puede actuar a la mayor distancia y al mayor tiempo y a través de una concatenación de conceptos e ideas; lo cual es consecuencia de la constitución y extremada sensibilidad de aquel órgano que experimenta y recoge en primer lugar su acción, a saber, el cerebro humano o la *razón.* Lo que no supone, en lo más mínimo, la eliminación de la *causalidad* y de la *necesidad* implicada por ella. De aquí que sólo una consideración completamente superficial puede apreciar aquella libertad relativa y respectiva como libertad absoluta, como *libre albedrío.* La capacidad deliberativa a que da lugar no produce de hecho otra cosa que *ese conflicto de motivos,* tan penoso a menudo, presidido por la indecisión, y cuyo escenario son el ánimo y la conciencia total del hombre. Deja que los motivos prueben sus fuerzas en la voluntad, y ésta se encuentra en la misma situación que un cuerpo sobre el que actúan fuerzas diversas en opuestas direcciones, hasta que el motivo decididamente más fuerte desaloja a los demás y determina la voluntad; resultado que llamamos decisión y que como tal resultado de una lucha se produce con absoluta *necesidad.*

Fijémonos de nuevo en toda la serie de formas de causalidad, en las que distinguimos claramente *causas* en sentido estricto, *excitantes* y *motivos* que, a su vez, son abstractos o sensibles, y observaremos que, si remontamos en la serie de los seres, la causa y su efecto divergen cada vez más, se separan y diferencian más, haciéndose la causa cada vez menos material y palpable, con lo que parece, cada vez, haber menos en la causa y más en el efecto. Con todo lo cual la relación inmediata entre la causa y el

Lo que no puedo omitir es la explicación de aquella diferencia en la motivación que caracteriza a la conciencia humana respecto a la animal. A esta diferencia alude la palabra *razón,* y consiste en que el hombre no sólo es capaz, como el animal, de una intuición del mundo exterior, sino que puede, sobre ella, *abstraer* nociones universales que para poderlas fijar y conservar en su conciencia sensible, designa con palabras llevando a cabo con ellas inumerables combinaciones que se refieren siempre, lo mismo que los conceptos de que se componen, al mundo intuitivamente conocido, pero que constituye propiamente lo que llamamos pensar, y que es lo que hace posible las grandes ventajas del hombre sobre los animales, a saber, el lenguaje, la reflexión, el tener en cuenta lo pasado, y cuidarse de lo por venir, la acción intencionada, premeditada, metódica, común, de varios, el Estado y las ciencias, el arte, etc. Todo esto se apoya en la facultad de poseer representaciones no intuitivas, abstractas, generales que llamamos *conceptos,* porque en cada uno de ellos se conciben muchos individuos. De esta facultad están desprovistos los animales; aun los más inteligentes no poseen más que representaciones *intuititivas* y no conocen, por consiguiente, más que lo momentáneamente presente, no viven más que en el presente. Los motivos que mueven su voluntad tienen que presentarse siempre intuitiva y actualmente. De aquí resulta que les queda una *elección* extremadamente reducida, esto es, entre aquello que se halla presente intuitivamente en su limitado horizonte y a su limitada facultad captadora, lo actual en el tiempo y en el espacio, siendo siempre el más fuerte motivo el que determina su voluntad, con lo que hace patente la causalidad del motivo. Una excepción *aparente* es la *doma,* que no es sino el miedo actuando a través de la costumbre, y una excepción en cierto grado *real* la constituye el instinto, por cuya virtud el animal no es movido en la *totalidad* de su acción por motivos, propiamente, sino por impulso y tendencia internos, pero este instinto recibe una determinación más próxima, en el detalle de cada acción y para cada momento, mediante motivos, así que, regularmente, revierte en ellos. Una explicación más detallada del instinto me alejaría mucho de mi tema; del instinto me ocupo especialmente en el capítulo 27 del volumen segundo de mi obra capital. El hombre, por el contrario, en virtud de su capacidad de representaciones *no-intuitivas,* por medio de las cuáles *piensa* y *reflexiona,* posee un campo visual infinitamente mayor, que comprende lo ausente, lo pasado, lo futuro; de este modo ofrece una esfera mucho mayor para la acción de los motivos y, consiguientemente, de elección, que no el animal, reducido a su estrecho presente. Lo que determina la acción del hombre no es, por lo general, lo que se halla presente a su intuición sensible en el tiempo y en el espacio, sino más bien meras ideas que lleva en su cabeza y que le hacen independiente de las impresiones de presente. Cuando descuida esta manera de obrar, su acción es calificada de irracional, mientras que se llamará *racional* cuando se lleve a cabo exclusivamente a consecuencia de ideas bien meditadas, en completa independencia de la impresión del presente sensible. Esto de que el hombre es actuado por una clase de representación (conceptos, ideas abstractas) que el animal no posee, es algo externamente visible, ya que imprime a toda su acción, aun a la más insignificante, a todos sus pasos y movimientos, el carácter de *premeditados* e *intencionados;* con lo cual sus impulsos se diferencian tan a lo vivo de los impulsos animales, pues vemos qué hilos delgados e invisibles (motivos compuestos de meras ideas) disponen sus movimientos, mien-

con él la conciencia. Sabido es que a la vida animal le sirve de base una vida vegetal que, en cuanto tal, no responde sino a *excitaciones*. Pero todos aquellos movimientos que el animal realiza como tal animal y que dependen, por tanto, de lo que la fisiología designa como *funciones animales*, ocurren a consecuencia de un objeto conocido, es decir, de un *motivo*. En este sentido, es *animal* todo cuerpo cuyos movimientos y cambios exteriores peculiares, adecuados a su naturaleza, son consecuencia siempre de *motivos*, esto es, que siguen a las *representaciones* presentes en su conciencia. Por infinita que sea la gradación que en la serie animal ofrece la capacidad representativa, y, con ella, la conciencia, siempre será que se contiene tanto de ella como para representarse el motivo y provocar el movimiento. Y la fuerza motriz interna, cuya manifestación aislada es provocada por el motivo, se da a conocer a la autoconciencia presente como aquello que nosotros designamos con el nombre de voluntad.

Nunca cabrá la duda, ni aun para la observación externa que es la que consideramos ahora, de si un cuerpo determinado se mueve por *excitación* o por *motivación*, pues tan visiblemente dispares son los efectos de un excitante y de un motivo. Porque el excitante actúa siempre por contacto inmediato, y hasta por intususcepción, y cuando esto no es visible, como ocurre con la excitación por el aire, la luz, el calor, se manifiesta, no obstante, en que el efecto guarda una relación innegable con la duración e intensidad del excitante, aunque esta relación no permanezca la misma con todos los grados del último. Cuando actúa el motivo, todas estas distinciones no valen. Porque el medio inmediato y propio de la acción no es la atmósfera, sino únicamente el *conocimiento*. El objeto que actúa como motivo no requiere más que ser *percibido, conocido;* siendo indiferente, en la ocasión, la lejanía o la proximidad, la duración, la claridad con que se presenta a la percepción. Todas estas diferencias nada cambian el grado del efecto, sino que, en cuanto es percibido, actúa indistintamente de igual manera, suponiendo, es claro, que se trate de un motivo de determinación de la voluntad que se trata de provocar. Porque tampoco las causas físicas y las químicas, y lo mismo los excitantes, actúan más que si el cuerpo que se trata de afectar es *receptivo* para ellas. Digo «voluntad que se trata de provocar» porque, como he indicado ya, lo que da propiamente al motivo su fuerza para actuar, el secreto resorte del movimiento provocado por él, se da a conocer al ser, interna y directamente, como aquello que calificamos de *voluntad*. En los cuerpos que se mueven exclusivamente por excitantes (los vegetales), denominamos fuerza vital a esa condición firme, interna; en los cuerpos que se mueven por sólo causas, en su sentido más estricto, la llamamos fuerza natural o cualidad. Siempre en todas las explicaciones la suponemos como algo inexplicable, porque en ninguno de los dos casos el interior del ser ofrece una autoconciencia que la capte. Dejo por ahora la cuestión de saber si esta condición interna de sus reacciones ante las causas externas residente en esos seres sin conocimiento y aun en los no vivientes, es algo que, en una investigación que, partiendo del *fenómeno en general*, tratara de llegar a lo que Kant llama cosa en sí, se pudiera identificar por su esencia, con lo que designamos como *voluntad* en nosotros, como ha pretendido demostrarnos un filósofo contemporáneo, sin que esta omisión quiera decir que yo me oponga a esa concepción*.

* Se comprende que me aludo a mí mismo; el incógnito a que me obligaba el destino del trabajo me impedía hablar en primera persona. *[N. del A.]*

grado de la causa y el grado del efecto, y así en muchos casos. Semejantes *causas*, en *sentido restringidísimo*, son las que producen los cambios de todos los cuerpos *no vivos*, esto es, *inorgánicos*. El conocimiento y la suposición de causas de este tipo domina el estudio de todos los cambios que constituyen el objeto de la Mecánica, de la Hidrodinámica, de la Física y de la Química. La característica propia y esencial de un cuerpo inorgánico y sin vida es, pues, este su estar determinado exclusivamente por causas de este tipo.

El segundo tipo de causas es el *excitante*, esto es, aquella causa que no padece *ninguna* reacción que guarde proporción con la acción suya, ni entre cuya intensidad y la del efecto existe igualdad alguna. Por consiguiente, ya no es posible medir y predeterminar el grado del efecto por el grado de la causa, sino que, antes bien, un incremento de la excitación puede provocar un aumento muy grande del efecto, o, por el contrario, eliminar por completo la acción primera, y hasta provocar una acción contraria. Por ejemplo, es sabido que se puede provocar un crecimiento extraordinariamente rápido de algunas plantas por medio del calor o de cal mezclada a la tierra, y si se sobrepasa ligeramente el grado adecuado del excitante, la consecuencia será la muerte de la planta en lugar de la apetecida vida superior y acelerada. También mediante el vino o el opio, podemos tensar y potenciar considerablemente nuestras fuerzas, pero si sobrepasamos la medida justa del excitante, la consecuencia será precisamente la contraria. Este tipo de causas, esto es, las *excitantes*, son las que determinan los cambios de los organismos *como tales organismos*. Todo los cambios y desarrollo de las plantas y todos los cambios meramente orgánicos, vegetativos, o funciones, de los cuerpos animales proceden de *excitantes*. En esta

forma actúa la luz, el calor, el alimento, toda farmacopea, todo contacto, la fecundación, etc. Mientras que la vida de los animales posee además otra esfera muy diferente, de la que me ocuparé enseguida, por el contrario, la vida total de las *plantas* transcurre por mediación exclusiva de los *excitantes*. Su asimilación, su crecimiento, la tendencia a la luz de su parte superior, y hacia el suelo de sus raíces, su fecundación, fructificación, etc., son cambios ante el *excitante*. En algunas especies singulares se produce también un movimiento rápido, peculiar, consecuencia también de la acción del excitante, y en cuya virtud algunas plantas son calificadas de plantas sensitivas. Las más conocidas son la *Mimosa pudica*, la *Hedysarum gyrans* y la *Dionaea muscipula*. El estar condicionadas única y exclusivamente y sin excepción alguna mediante *excitaciones*, constituye el carácter de las plantas. Con esto, es *vegetal* todo cuerpo cuyos movimientos y cambios propios, adecuados a su naturaleza, son siempre consecuencia exclusiva de *excitaciones*.

El tercer tipo de *causas* motoras es el que caracteriza a los *animales:* la *motivación*, esto es, aquella causalidad que activa a través del *conocimiento*. Aparece en la serie escalonada de los seres naturales en el momento en que el ser con necesidades más complicadas y, por tanto, más diversas, no puede satisfacerlas por medio de la excitación, esperando lo que ella provoque, sino que debe hallarse en situación de escoger, de coger, de rebuscar los medios de satisfacción. Por esta razón, en los seres de esta clase, en lugar de la mera receptividad para las excitaciones y del movimiento en cuanto tal, se presenta la receptividad para los *motivos*, esto es, una facultad representativa, un intelecto, con innumerables grados de perfección, y que materialmente se nos ofrece como sistema nervioso y cerebro, y

éste el caso, sus cambios se hallan sometidos a la ley de causalidad, esto es, son producidos por una causa, y, por esto mismo, *necesariamente*.

Ahora, con nuestras reglas generales, conocidas *a priori* y válidas, por tanto, sin excepción alguna, para toda posible experiencia, trasladémonos a esta misma experiencia más de cerca, y consideremos los objetos reales que se dan en ella y a cuyas eventuales variaciones se refieren esas reglas. Notaremos enseguida en estos objetos una diferencia fundamental profunda, que ha servido desde antiguo para clasificarlos: unos son inorgánicos, esto es, no vivos, y otros orgánicos, esto es, vivientes, que, a su vez, son vegetales o animales. Estos últimos se nos muestran, a pesar de su semejanza esencial en correspondencia con su concepto, en una escala rica y matizada de perfecciones, desde los que se encuentran tan cerca de las plantas que apenas si es posible distinguirlos de ellas, hasta los más acabados, que corresponden de la manera más perfecta al concepto de animal. En la cúspide de esta serie escalonada vemos al hombre, a nosotros mismos.

Consideremos ahora, sin dejarnos despistar por esa multiforme variedad, todo ese conjunto de seres nada más que como seres reales, ciertos de la experiencia, y dispongámonos a hacer la aplicación de nuestra ley *a priori* de causalidad, valedera para toda experiencia posible, a cambios que se produzcan en esos seres. Veremos que la experiencia transcurre en general con arreglo a la ley conocida *a priori*, pero que, no obstante, esa gran variedad de los seres que constituyen los objetos de la experiencia, que hemos recordado hace poco, se trasluce también en una adecuada modificación de la manera cómo la ley de causalidad rige en ellos. Con mayor precisión: paralelamente a esa diferencia de cuerpos inorgánicos, vegetales y animales, la ley de causalidad que les rige se presenta también en tres formas, a saber: como *causa*, en el sentido más restringido, como *excitación* o como *motivación* –sin que esta modificación afecte para nada a su validez *a priori* y, por tanto, a la secuencia necesaria condicionada por ella.

La *causa*, en el sentido más restringido de la palabra, es aquella a que obedecen todos los cambios mecánicos, físicos y químicos de los objetos de la experiencia. Dos notas le caracterizan, siendo la primera que en ella es donde encuentra su aplicación la tercera ley fundamental de Newton, «la acción es igual a la reacción», es decir, que el estado precedente, que llamamos causa, experimenta el mismo cambio que el estado que le sigue, llamado efecto; la segunda es que, con arreglo a la segunda ley de Newton, siempre el grado del efecto se corresponde exactamente con el grado de la causa y que, consiguientemente, un refuerzo de ésta provoca un refuerzo de aquélla de tal modo que si conocemos el tipo de acción, podremos saber, medir y calcular inmediatamente, por el grado de la causa, el grado del efecto, y viceversa. Pero en la aplicación empírica de esta segunda característica hay que cuidar de no confundir el efecto auténtico con su manifestación aparente. Por ejemplo, no hay que pensar que al presionar sobre un cuerpo su contorno disminuya progresivamente en proporción con el incremento de la fuerza. Porque a medida que reducimos el espacio de que dispone el cuerpo, crece su resistencia, y aunque el efecto auténtico, que es el adensamiento, crece en proporción de la causa, como reza la ley de Mariotte, no se ha de entender esto por lo que se refiere a su manifestación visible. El calor que transmitimos al agua provoca hasta cierto grado el calentamiento de ésta, aunque pasado ese grado se produce una rápida volatilización, pero vuelve a darse esa correlación entre el

nuestra investigación de un órgano mucho más perfecto que el oscuro, romo, unilateral y directo de la autoconciencia, o sentido interno por otro nombre, a saber, del *entendimiento* pertrechado de todos los sentidos externos y de todas las fuerzas para la comprensión *objetiva.*

Nos encontramos con que la *ley de causalidad* es la forma más general y fundamental de este entendimiento, ya que sólo por mediación de ella se produce la visión del mundo real exterior, concibiendo inmediatamente las afecciones y alteraciones de nuestros órganos de los sentidos como *efectos* y pasando instantáneamente (sin deducción, aprendizaje o experiencia) a sus *causas,* las cuáles, en virtud de este proceso del entendimiento, se ofrecen como *objetos* en el espacio*. De aquí se desprende, incontrovertiblemente, que poseemos un conocimiento *a priori* de la *ley de causalidad,* esto es, que la conocemos como algo *necesario* por lo que respecta a la posibilidad de toda experiencia en general, sin que nos sea menester apelar todavía a la prueba indirecta, difícil y, digámoslo, deficiente que Kant nos ofrece de esta verdad. La ley de causalidad es algo firme *a priori,* como aquella regla universal a que se hallan sujetos sin excepción todos los objetos reales del mundo exterior. Esta inexorabilidad se lo debe a su carácter *a priori.* Hace referencia, esencial y exclusivamente, a *cambios,* y nos dice que donde y cuando algo, grande o pequeño, poco o mucho, *cambia* en el mundo objetivo, real, material, necesariamente ha tenido que *cambiar* antes algo distinto, y para que esto último *cambiara,* todavía antes algo, y así indefinidamente, sin que sea posible arribar a un punto inicial de esta serie regresiva de cambios que ocupa

* La exposición fundamental de esta teoría, en el *Tratado sobre el principio de razón,* § 21 de la segunda edición alemana. *[N. del A.]*

el tiempo como la materia el espacio, ni tan siquiera pensarlo como posible, y no digamos nada de que hubiera que suponerlo. Porque esa pregunta siempre viva, ¿qué es lo que produjo este cambio?, no permite jamás un punto final de reposo al entendimiento, por mucho que se empeñe, y por esta razón no es posible pensar en una causa primera como no es posible pensar en un comienzo del tiempo o en un límite del espacio. También nos dice la ley de causalidad que una vez que se produce el cambio antecedente –la *causa*–, el cambio que a su consecuencia se produce –el *efecto*– se tiene que dar irremisiblemente, esto es, le sigue *necesariamente.* Merced a este carácter de *necesidad,* la ley de causalidad se nos revela como una forma del *principio de razón,* que constituye la forma más general de toda nuestra facultad cognoscitiva, y que, así como en el mundo real se nos presenta como causalidad, en el mundo del pensamiento como ley lógica de razón de conocimiento, y en el espacio vacío, contemplado *a priori,* como ley de la recíproca dependencia rigurosamente necesaria entre las posiciones de todas las partes del mismo –correspondiendo a la geometría, como objeto exclusivo, la demostración especial y minuciosa de esta dependencia necesaria–. De aquí que sean conceptos intercambiables, como dije en un principio, *ser necesario* y *ser consecuencia de una razón dada.*

Todos los *cambios* que se producen en los objetos del mundo exterior real objetivo, se hallan sometidos, por tanto, a la ley de *causalidad,* y se presentan, siempre, como *necesarios* e irremisibles. No es posible ninguna excepción, ya que la regla rige *a priori* para toda experiencia posible. Pero en lo que respecta a su *aplicación* a un caso determinado, hay que preguntar si se trata de un *cambio* de un objeto real presente en la experiencia externa; siendo

quedaría doblemente asentada. Porque no se puede aceptar como posible una contradicción terminante entre los testimonios inmediatos de la autoconciencia y los resultados a que nos conducen los principios fundamentales del entendimiento puro, y su aplicación a la experiencia; no podría ser la nuestra una semejante autoconciencia falaz. Hay que hacer notar, en este respecto, que la pretendida antinomia que Kant constata al tratar de este tema, no se origina en él porque la tesis y la antítesis procedan de fuentes distintas del conocimiento, la una del testimonio de la autoconciencia, y la otra de la razón y de la experiencia, sino que la tesis y la antítesis razonan ambas con supuestas razones objetivas, con la diferencia de que la tesis no se apoya más que en la razón perezosa, esto es, en la necesidad de hacer un alto en el retroceso indefinido, mientras que la antítesis tiene todas las razones objetivas a su favor.

Esta investigación *indirecta* que ahora emprendemos dentro del recinto de la facultad cognoscitiva y del mundo exterior a ella ofrecido, nos proporcionará además mucha luz sobre la investigación directa llevada a término, y servirá para completarla al descubrirnos las naturales ilusiones que se originan de la falsa interpretación de un testimonio tan extremadamente simple como el de la autoconciencia, al indicarnos cuándo ésta se pone en contradicción con la conciencia de las demás cosas, que es en lo que consiste la facultad cognoscitiva, que reside en un mismo sujeto de la autoconciencia. Sí, sólo al término de esta investigación indirecta recibiremos alguna luz sobre el verdadero sentido y contenido de ese «yo quiero» que acompaña a todas nuestras actividades, y sobre la conciencia de la originariedad y peculiaridad que las hacen acciones *nuestras;* con todo lo cual se completará la investigación directa llevada a término hasta el momento.

III. La voluntad ante la conciencia de las demás cosas

Si nos dirigimos ahora con nuestro problema a la facultad cognoscitiva, sabemos ya de antemano que, por lo mismo que esta facultad se halla esencialmente orientada hacia fuera, la voluntad no puede ser objeto suyo de percepción inmediata, como era el caso con la autoconciencia, que, sin embargo, se nos ha declarado incompetente; aquí no podremos considerar más que seres dotados de voluntad, que se ofrecen a la facultad cognoscitiva como fenómenos objetivos externos, esto es, como objetos de la experiencia que habrá que investigar y juzgar en calidad de tales, en parte según reglas valederas para la experiencia en general, en su posibilidad, reglas sabidas *a priori,* y en parte según los hechos que nos ofrece la experiencia acabada y realmente existente. No tendremos que habérnoslas con la *voluntad* misma, tal como se ofrece al sentido interno, sino con los seres volitivos, *movidos por la voluntad,* que son los objetos de los sentidos externos. Si supone una desventaja el contemplar el objeto propio de nuestra investigación sólo indirectamente y a gran distancia, ella será compensada con creces por el hecho de que disponemos ahora en

ma *libertad de la voluntad.* Ahora bien, la afirmación primera no implica la subsiguiente de que, en el mismo caso, pueda querer lo contrario, sino solamente la afirmación de que, de dos acciones contrarias, puede ejecutar la una y la otra, *caso de que,* respectivamente, *las quiera.* Pero nada nos resuelve sobre si *podemos querer* lo uno o lo otro en un mismo caso, sino que tendrá que decidirlo una investigación más profunda que la que se para ante la autoconciencia. Este resultado podríamos formularlo, de la manera más breve, si bien un poco escolástica: el testimonio de la autoconciencia afecta a la voluntad, pero sólo *a parte post,* la cuestión de la libertad, por el contrario, le afecta *a parte ante.* Por lo tanto, ese testimonio irrecusable de la autoconciencia, «puedo hacer lo que quiero», ni supone ni resuelve nada acerca de la libertad de la voluntad, la cual consistiría, como tal, en que el acto mismo de voluntad, en un caso individual aislado, esto es, dado un carácter individual, no sería determinado necesariamente por las circunstancias externas en que se encuentra este hombre en este momento, sino que podría discurrir de esta o de la otra manera. Pero, en este respecto, la autoconciencia guarda silencio, porque la cuestión rebasa sus dominios, ya que descansa en la relación causal entre el mundo externo y el hombre. Si se pregunta a un hombre de sana razón, pero sin formación filosófica, en qué consiste esa libertad de la voluntad que él afirma con tanta seguridad apoyándose en el testimonio de su autoconciencia, nos contestará: «en que puedo hacer lo que quiero, si no estoy físicamente impedido». A lo que se refiere, pues, es a la relación de su hacer con su querer. Lo que no pasa de ser, como lo hicimos ver en la primera sección, una libertad *física.* Pregúntesele todavía si, en un caso dado, puede querer lo mismo una cosa que su contraria, y, de primeras,

dirá que sí, pero a medida que empiece a comprender el sentido de la pregunta empezará también a cavilar, hasta caer en incertidumbre y confusión, de las que tratará de salvarse parapetándose tras su tema «puedo hacer lo que quiero», contra todas las razones y razonamientos. La respuesta adecuada, como espero evidenciarlo en la sección siguiente, rezaría: «Puedes *hacer* lo que *quieres,* pero en cada momento de tu vida no puedes tener más que un *querer* determinado y no otro».

Con la discusión desarrollada en esta sección queda en realidad resuelta, y en un sentido negativo, la cuestión planteada por la Real Sociedad, como que, en lo esencial, lo que sigue no contendrá sino algunas indicaciones complementarias de esta situación del asunto en el plano de la autoconciencia. Pero también para nuestra respuesta negativa existe un control. Si nos dirigimos ahora a aquellas instancias a las que anteriormente hemos sido remitidos en calidad de instancias supremas, esto es, al entendimiento puro, a la razón que reflexiona sobre los datos del primero, y a la experiencia que va en pos de ambos, y resulta que nos dicen que no existe ningún *libre albedrío,* sino que las acciones del hombre, como todo lo demás en la Naturaleza, ocurren, en cada caso, como efectos necesarios, ello nos pondría en evidencia que los datos que nos permitieran una demostración del libre albedrío, *ni tan siquiera podrían radicar en la autoconciencia,* con lo cual, y en virtud de la conclusión «del no poder al no ser»[1], única que nos permite constatar *a priori* verdades *negativas,* nuestra conclusión, además de la fundamentación empírica que hemos ofrecido, recibiría otra racional, con lo que

1. *a non posse ad non esse.*

ponía a resolverla. Esto se explica, en último término porque la voluntad humana constituye el auténtico yo del hombre, el núcleo verdadero de su ser, y, por la misma razón, el fondo de su conciencia, como algo simplemente dado y presente, que no puede rebasar. Porque él mismo es como quiere, y quiere como es. De aquí que preguntarle si también podría querer de otra manera a como quiere vale tanto como preguntarle si podría ser otro del que es; y esto sí que no sabe. Por esta razón, el filósofo, que no se diferencia del hombre ingenuo más que por su formación, cuando pretende hacer luz en esta peliaguda cuestión, debe dirigirse en última y sola instancia competente a su entendimiento que le suministra conocimientos *a priori,* y a la razón, que reflexiona sobre ellos, y a la experiencia que le presenta su propio hacer y el ajeno para la interpretación y control de semejante conocimiento intelectual, sin que la conclusión del entendimiento se produzca de manera tan fácil, enunciable y sencilla como la de la autoconciencia, pero resulte adecuada y suficiente. Como es la cabeza la que ha planteado la cuestión, la cabeza tiene que resolverla.

Tampoco nos debe sorprender que la autoconciencia inmediata no nos ofrezca respuesta alguna a esa cuestión abstrusa, especulativa, difícil y espinosa. Porque no forma sino una parte muy limitada de nuestra conciencia total que, oscura en su intimidad, se halla orientada completamente hacia afuera con todas sus potencias cognoscitivas objetivas. Todos sus conocimientos completamente ciertos, esto es, sabidos *a priori,* se refieren únicamente al mundo exterior y puede decidir con toda seguridad, según ciertas leyes universales que radican en sí mismo, qué es posible, qué imposible y qué necesario en ese mundo, consiguiendo de esta manera matemática pura, lógica pura y hasta ciencia natural fundamental pura *a priori.* Primeramente, la aplicación de sus formas *a priori* a los datos de los sentidos le proporciona el mundo exterior visible, real y, con ello, la experiencia; después, la aplicación de la lógica y de la capacidad de pensar, que se halla en su base al mundo exterior, le suministra los conceptos, el mundo de las ideas, y luego las ciencias, y luego sus aplicaciones, y así sucesivamente. *Fuera* reinan la luz y la claridad. Pero dentro, la oscuridad, como en un telescopio bien ennegrecido; ningún principio *a priori* le ilumina la noche de su propia intimidad; los faros alumbran hacia fuera. Del llamado sentido interno no forma parte, como dije, más que la propia voluntad, a cuyos movimientos se pueden reducir todos los sentimientos internos. Pero todo lo que nos ofrece la percepción interna de la voluntad, se reduce, como dijimos, a querer y no querer, junto a la pregonada certeza: «puedo hacer lo que *quiero*», que quiere decir: «todo acto de mi voluntad se me ofrece inmediatamente (por modo para mí incomprensible) como una acción de mi cuerpo» –y que, exactamente constituye para el sujeto cognoscente un principio de la experiencia–. Nada podemos encontrar más allá de esto. Como vemos, la jurisdicción aceptada para resolver la cuestión planteada se nos declara incompetente; más todavía, no es posible planteársela en su verdadero sentido, ya que ni siquiera la entiende.

Voy a resumir, una vez más, rápida y ligeramente, la respuesta obtenida al plantear la cuestión ante la autoconciencia. Su *autoconciencia* le dice a cada uno muy claramente que puede hacer lo que quiere. Pero como también puede pensarse en acciones completamente contrarias como *queridas* por él, se sigue que también puede hacer lo contrario *con tal de que lo quiera.* Lo cual, el entendimiento inculto confunde con la posibilidad de poder también querer lo contrario en un caso dado, y a esto es a lo que lla-

pende exclusivamente de su querer, y lo que se pregunta ahora es de qué depende su *querer mismo*, si de nada, o si de algo. Puede *hacer*, sin duda, lo uno, si lo quiere, e igualmente lo otro, si lo quiere; pero tiene que recapacitar para ver si es capaz de *querer* tanto lo uno como lo otro. En este sentido, la cuestión que se plantea reza, poco más o menos, así: ¿Puedes obedecer realmente lo mismo a uno que a otro de los deseos contrarios que se te presentan? Contestará: «Acaso me sea penosa la elección; sin embargo, dependerá siempre de mí solo y no de una potencia contraria que yo quiera escoger lo uno o lo otro; disfruto de plena libertad para escoger lo que quiero y siempre seguiré a mi *voluntad* en ese trance». Si decimos ahora: Pero tu querer mismo, ¿de qué depende?; el hombre responde, encaramado en la autoconciencia: «De nada, sino de mí. Puedo querer lo que quiera; lo que quiero, eso es lo que quiero». Y esto último lo dice sin intención tautológica y sin apoyarse, ni en lo más recóndito de su conciencia, en el principio de identidad, en cuya virtud solamente es verdad lo que dice. Sino que, acuciado, habla de un querer de su querer, lo que equivale a hablar de un yo de su yo. Se le ha empujado hasta el núcleo de su autoconciencia, donde se encuentra con su yo y su voluntad como indiferenciables, pero donde nada le queda para juzgar de los dos. Saber si en esa elección, dados la persona y los objetos de la elección, su *mismo querer* lo uno y no lo otro pudo posiblemente resultar de distinta manera a como resultó, o si, por el contrario, en virtud de esos mismos datos que nos son dados –la persona y los objetos de la elección–, ese querer se halla tan necesariamente determinado como que en un triángulo el que el ángulo mayor se oponga al lado mayor, es una cuestión tan ajena a la *autoconciencia* natural, que ni tan siquiera es comprendida por ésta; así que no

hay que pensar que albergue la respuesta o un germen de respuesta que no tendría más que entregar sencillamente. A este tenor, el hombre ingenuo, filosóficamente en la inopia, tratará de huir de la perplejidad que la cuestión, bien entendida, tiene que provocar, resguardándose tras aquella certeza inmediata «aquello que puedo hacer, quiero, y yo quiero lo que quiero», como dijimos antes. Y lo intentará repetidas veces, tantas que será difícil sujetarlo a la verdadera cuestión, que él trata de esquivar. No se le puede tomar a mal, porque la cuestión es, verdaderamente, de las espinosas. Planta la mano escrutadora en el ser más íntimo del hombre; quiere saber si él, como el resto del mundo, es un ser constitutivamente resuelto de una vez para siempre, con sus propiedades determinadas, firmes, como todas las demás cosas de la Naturaleza, con reacciones necesarias frente a las ocasiones exteriores, que posee, por consiguiente, en este aspecto, un carácter invariable, y lo que haya de variable en él se halla entregado por completo a la discreción de las ocasiones exteriores, o si, por el contrario, constituye la única excepción en toda la Naturaleza. Si conseguimos pararlo ante la espinosa cuestión y hacerle ver claramente que lo que se trata de averiguar es el origen mismo de sus actos de voluntad, de sus reglas eventuales o de su absoluta carencia de ellas descubriremos que la autoconciencia inmediata no nos suministra noticia alguna, ya que el hombre ingenuo prescinde de ella, intentando toda suerte de explicaciones cuyos fundamentos busca, ora en la experiencia propia y ajena, ora en las reglas generales del entendimiento, mostrando de modo suficiente, por las vacilaciones e inseguridad de sus explicaciones, que su autoconciencia inmediata no le proporciona ninguna noticia sobre la cuestión, entendida como se debe, siendo así que, interpretándola erróneamente, se dis-

va es completamente hipotética; lo único que dice es que «si yo quiero esto, puedo *hacerlo*». La condición necesaria para el querer no está incluida ahí, porque la autoconciencia no contiene más que el querer, pero no los motivos que determinan a querer, que residen en la conciencia de las demás cosas, esto es, en la facultad cognoscitiva. Lo que decide, por el contrario, es la posibilidad *objetiva* que se halla fuera de la autoconciencia, en el mundo de los objetos al que pertenecen el motivo y el hombre como objeto, es ajena, por lo tanto, a la autoconciencia y forma parte de la conciencia de las otras cosas. Esa posibilidad subjetiva es idéntica con la que reside en la piedra para dar chispas; sin embargo, está condicionada por el acero, que es en quien reside la posibilidad *objetiva*. Volveré sobre el particular desde la otra vertiente, en la sección siguiente, donde estudiaremos la voluntad desde fuera, no desde dentro, e investigaremos, por tanto, la posibilidad objetiva del acto de voluntad. Entonces se mostrará con perfecta claridad al ser iluminado por sus dos caras, y además será ilustrado con ejemplos.

Sabemos, pues, que el sentimiento de «puedo hacer lo que quiero» que reside en la autoconciencia nos acompaña de continuo, pero no quiero decir otra cosa sino que las decisiones de nuestra voluntad, o sus actos resueltos, aunque tienen su origen en la profunda oscuridad de nuestro interior, pueden trasladarse siempre al mundo visible, del que nuestro cuerpo forma parte como todas las demás cosas. Esta conciencia constituye el puente entre el mundo interior y el exterior, que, de lo contrario, estarían separados por un abismo insondable, ya que el segundo no contendría más que meras visiones, independientes de nosotros en todos sentidos, en calidad de objetos, y el primero puros actos de voluntad meramente sentidos y sin éxito. Si

se preguntara al hombre ingenuo, daría cuenta de esa conciencia inmediata, que tan frecuentemente se considera como libertad de la voluntad, poco más o menos en los términos siguientes: «Puedo hacer lo que quiero; que quiero ir por la izquierda, pues voy por la izquierda; que quiero ir por la derecha, pues voy por la derecha. Ello depende por completo de mi voluntad; soy, pues, libre». Este testimonio es absolutamente justo y verdadero. Sólo que supone ya la voluntad. Supone que se ha decidido ya, y, por lo tanto, nada puede aportarnos acerca de la libertad de esa voluntad. Porque no habla en modo alguno de la *independencia o dependencia* en la *aparición* del acto de voluntad mismo, sino sólo de sus *consecuencias* después de aparecido o, más exactamente, de su aparición forzosa como acción corporal. Pero la conciencia que se halla en la base de esa afirmación es lo que hace únicamente que el hombre ingenuo, esto es, filosóficamente virgen, aunque puede ser a la par un gran docto en otras ramas, considere la libertad de la voluntad como algo tan inmediatamente cierto que la declara como verdad indiscutible, y no pueda tomar en serio la duda de los filósofos, creyendo que todas las discusiones alrededor del tema no son sino meros escarceos dialécticos de escuela, y, en el fondo, una broma.

Y como el hombre tiene siempre al alcance de la mano la certeza importantísima que esa conciencia le proporciona y, además, como ser primaria y esencialmente práctico y no teórico, tiene conciencia mucho más clara de la parte activa de sus actos de voluntad –esto es, de su eficacia– que que de su porción *pasiva* –esto es, de su dependencia–, es difícil hacer comprender al hombre sin preparación filosófica el sentido propio de nuestro problema y lograr que se dé cuenta de que lo que ahora interesa no son las *consecuencias*, sino los motivos de sus voliciones; su *hacer* de-

se reduce a su contenido estricto, poco más o menos, a lo siguiente: «Yo puedo querer, y cuando quiera una acción, los miembros movibles de mi cuerpo la ejecutarán enseguida, tan pronto como quiera, sin remedio». Más brevemente: *Puedo hacer lo que quiero.* Nada más nos aporta el testimonio de la autoconciencia, cualquiera que sea el modo y la forma como planteemos la pregunta. Su testimonio se refiere, por tanto, siempre al *poder hacer conforme a la voluntad,* lo que no es otra cosa que el concepto empírico, primordial, popular de la libertad, que expusimos al comienzo, concepto según el cual *libre* significa *conforme a la voluntad.* Ésta es la libertad de que nos hablará la autoconciencia, pero no es la que nosotros buscamos. Porque la autoconciencia declara la libertad del hacer, bajo el supuesto del *querer,* y la libertad por la cual preguntamos es precisamente la del *querer.* Nuestra investigación recae sobre la relación del querer mismo con el motivo, y sobre esta relación nada nos dice la afirmación «puedo hacer aquello que quiero». La dependencia de nuestro hacer, esto es, de nuestras acciones corporales, con respecto a la voluntad, que es lo que nos testimonia la autoconciencia, es algo muy distinto de la independencia eventual de nuestros actos de voluntad con respecto a las circunstancias exteriores, que es en lo que consistiría la libertad de la voluntad, y sobre esto nada nos puede decir la autoconciencia, porque rebasa su propia esfera, ya que se refiere a la relación causal del mundo exterior (que nos es dado como conciencia de las demás cosas) con nuestras resoluciones, y la autoconciencia no puede juzgar de la relación existente entre aquello que se halla extramuros de sus dominios y lo que está dentro de los mismos. Porque ninguna potencia cognoscitiva puede establecer una relación cuando uno de sus miembros no le puede ser dado de ninguna

manera. Ahora bien, los *objetos* del querer, que son los que determinan el acto de voluntad, se hallan allende de los límites de la *autoconciencia,* en la *conciencia de las demás cosas,* el acto volitivo se encuentra solo en esa autoconciencia, y por lo que se pregunta es por la relación causal entre estos dos términos. Lo propio de la autoconciencia es sólo el acto de voluntad, junto con su señorío absoluto sobre los miembros del cuerpo, que es a lo que alude en realidad, el «lo que quiero». Como que el ejercicio de este señorío, esto es, la *acción,* es lo que, aun para la misma autoconciencia, hace de ese acto un acto de voluntad. Porque mientras está en marcha se llama *deseo;* concluido, *resolución;* pero que ha llegado a ser resolución se lo muestra a la autoconciencia la *acción,* porque hasta que ésta no entra en juego, el acto está sujeto a variación. Y nos hallamos aquí en la puerta principal de aquella ilusión, según la cual el hombre ingenuo (esto es, el filosóficamente virgen) opina que en un caso determinado le fueron posibles actos de voluntad contrarios, apoyándose para ello en el testimonio de su conciencia de sí. Confunde desear con querer. Puede desear cosas contrarias, pero querer sólo una de ellas; cual sea ésta se lo revela a la autoconciencia la *acción.* Y nada nos puede decir la autoconciencia sobre la regulada necesidad que hace que de dos deseos contrarios uno de ellos, y no el otro, se convierta en acto de la voluntad y en acción, ya que esa autoconciencia se entera del resultado *a posteriori,* sin que lo sepa *a priori.* Ante ella aparecen y desaparecen, variada y repetidamente, deseos contrapuestos con sus motivos, y sobre cada uno de ellos nos dice que se convertirán en acción si cuajan en acto de voluntad. Porque esta última posibilidad, puramente *subjetiva,* reza para todos los deseos y es lo que quiere decir el «puedo hacer lo que quiero». Pero esta posibilidad *subjeti-*

acto de voluntad es provocado con necesidad por el motivo? o, por el contrario, la voluntad, al penetrar ese motivo en el campo de la conciencia, ¿conserva la libertad completa de querer o de no querer? El concepto de libertad es tomado aquí en aquel sentido abstracto que señalamos antes y que demostramos como único aplicable al caso, en el sentido de mera negación de la necesidad; de este modo queda circunscrito nuestro problema. En la *autoconciencia* inmediata es donde hemos de buscar los datos para su solución, y habremos de examinarlos extraordinariamente y no tratar de resolver sumariamente la cuestión, cortando el nudo de la misma, como Descartes, que asienta, sin más ni más, la afirmación siguiente: «En cambio, nosotros somos tan conscientes de la libertad e indiferencia que hay en nosotros que no hay nada que comprendamos más evidente y perfectamente»[1] *(Princ., phil.,* I, 41). Ya Leibniz vituperó el carácter insostenible de semejante afirmación *(Theod.,* I, § 50, y III, § 292), a pesar de que tampoco él pasa de ser en este punto una figura vacilante que, después de las declaraciones más contrapuestas, llegó al resultado de que los motivos inclinan la voluntad, pero que no la fuerzan. Dice, a saber: «Todas las acciones son determinadas y nunca indiferentes, porque siempre se da una razón que ciertamente inclina, aunque no obliga, a que suceda así mejor que de otro modo»[2] (Leibniz, *De libertate: Opera,* ed. Erdmann, pág. 669). Esto me da ocasión para notar que no es sostenible semejante vía media en la alter-

1. *Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.*
2. *Omnes actiones sunt determinatae, et numquam indiferentes, quia semper datur ratio inclinans inares quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat.*

nativa indicada, y que no se puede decir, con el empeño de mantener esa vía, que los motivos determinan la voluntad sólo relativamente, pues sufre su influencia hasta cierto grado nada más, para luego poder sustraerse a la misma. Porque desde el momento en que atribuimos causalidad a una fuerza dada, esto es, que reconocemos que actúa, no hace falta, ante una resistencia eventual, más que el refuerzo de esa fuerza en la medida de la resistencia para que su efecto se produzca por completo. Quien no puede ser sobornado con diez duros que le hacen, sin embargo, vacilar, lo será con cien, y así sucesivamente.

Nos dirigimos, pues, con nuestro problema a la autoconciencia inmediata, en el sentido arriba indicado. ¿Qué luz nos arroja esta autoconciencia sobre aquella cuestión abstracta, a saber, sobre la aplicabilidad o no aplicabilidad del concepto de *necesidad* a la aparición del acto de voluntad luego de darse el motivo, esto es, de presentarse al intelecto? ¿O acerca de la posibilidad o imposibilidad de que no se produzca en ese caso? Nos llevaríamos un gran chasco si esperáramos de esta autoconciencia ilustraciones fundamentales y penetrantes acerca de la causalidad en general y de la motivación en particular, así como de la eventual necesidad que les inhiere; porque ella, tal como es vivida por el hombre, es una cosa demasiado sencilla y limitada para que nos pudiera dar noticia de todo eso. Estos conceptos han sido sacados del entendimiento puro, que está orientado hacia afuera, y no es posible desmenuzarlos sino ante el foro de la razón reflexiva. Mientras que esa autoconciencia natural, sencilla y hasta simple, lejos de poder responder a la cuestión, ni siquiera alcanza a comprenderla. Todo lo que nos puede decir acerca del acto de voluntad y que cada cual puede escuchar en su interior, se reduce, si se lo desnuda de todo lo exótico y accidental y

tos de placer y desagrado; en todo caso nos encontramos con que todas esas mociones de la voluntad, ese variable querer y no querer que constituye, en su continuo fluir y refluir, el único objeto de la autoconciencia o, si se quiere, del sentido interno, se halla en relación constante e indiscutible con lo percibido y conocido del mundo exterior. Pero éste, como dijimos, no se halla ya dentro de los términos de la *autoconciencia inmediata,* a cuyos límites –allí donde ella linda con el campo de la *conciencia de las demás cosas*– hemos llegado en el mismo momento en que nos ponemos en contacto con el mundo exterior. Pero los objetos percibidos en este mundo exterior constituyen la materia y la ocasión de todos aquellos movimientos y actos de la voluntad. No se debe considerar esto como una *petitio principii,* porque nadie pondrá en duda que la voluntad tiene siempre por objeto los objetos exteriores a los que se endereza, en torno a los cuales gira, y que la provocan, por lo menos, como motivos, pues de otro modo no le quedaría sino una voluntad aislada por completo del mundo exterior y encerrada en la oscura intimidad de la autoconciencia. Lo único hasta ahora problemático es la necesidad con que esas cosas instaladas en el mundo exterior determinan los actos de la voluntad.

Como vemos, la autoconciencia se ocupa en gran parte con la voluntad, y hasta diríamos exclusivamente. Lo que pretendemos examinar ahora es si esta autoconciencia encuentra en este su material único datos de los cuales se desprenda la *libertad* de esa voluntad en el único sentido claro y determinado de la palabra, que es el por nosotros expuesto; éste es el punto al cual nos hemos ido acercando paulatina pero visiblemente.

II. La voluntad ante la autoconciencia

Cuando un hombre *quiere,* quiere algo. Su acto volitivo se endereza siempre a un objeto, y sólo en relación con un objeto puede ser pensado. ¿Qué es eso de querer algo? El acto de voluntad, que por de pronto no es más que objeto de la autoconciencia, se produce con ocasión de algo que forma parte de la conciencia de las *demás cosas,* esto es, que constituye un objeto de la facultad cognoscitiva que, bajo este aspecto, se llama *motivo* y es a la par materia del acto volitivo, ya que éste se endereza a él, esto es, que se propone algún cambio en él, que reacciona por él: esta *reacción* constituye todo su ser. De aquí se desprende claramente que esta reacción no se produciría sin el objeto; pues le faltaría ocasión y le faltaría materia. Pero lo cuestionable es si, dada la presencia del objeto para la facultad cognoscitiva, *tiene* que producirse el acto de voluntad, o si pudiera no producirse sin que se originara acto alguno u originándose otro completamente opuesto a aquél, es decir, si la reacción aquella puede dejar de producirse o si, a circunstancias completamente iguales, pudiera ser una reacción de tipo antagónico. Más brevemente: ¿es que el

te, sería la *autoconciencia*. Nos damos cuenta, desde ahora, que su riqueza no puede ser muy grande, y por esto, si los datos necesarios a la demostración del libre albedrío habrían de encontrarse realmente en ella, podíamos presumir que se nos escaparían. Se ha hablado de un *sentido interno**, como órgano de la autoconciencia, lo que habrá que entender en un sentido figurado mejor que en sentido propio, ya que la autoconciencia es algo inmediato. Sea como quiera, nuestra siguiente pregunta tiene que rezar así: ¿qué contiene la autoconciencia?; o, ¿cómo el hombre adquiere de manera inmediata la consciencia de su propio yo? Respuesta: siempre como algo *que quiere*. Cualquiera se puede convencer, si examina su propia autoconciencia, que el objeto de ésta es siempre el querer propio. Pero no se entienda como tal solamente el acto decidido de voluntad que pronto se convertirá en acción ni tampoco las resoluciones formales junto con las acciones que son su consecuencia. Quien es capaz de captar lo esencial a través de las modificaciones más diversas de grado y de clase, no tendrá reparo alguno en contar entre las manifestaciones de la voluntad todas las concupiscencias, inclinaciones, deseos, apetencias, anhelos, esperanzas; amores, alegrías, júbilos, etc., lo mismo que, en calidad de violencias o resistencias, todas las animadversiones, huidas, temores, vilezas, odios, tristezas, dolores, en una palabra, todos los afectos o pasiones. Porque estos afectos o pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, violentos o suaves de la propia voluntad, impedida o suelta, sa-

* El sentido interno lo encontramos ya en Cicerón como *tactus* interior: *Acad. quaest.*, IV, 7. Más claramente en San Agustín, *De lib. arb.*, II, 3, ss. En Descartes: *Princ. phil.*, IV, 190; y muy desarrollado en Locke. *[N. del A.]*

tisfecha o insatisfecha, y hacen relación, en las más variadas formas, al logro y fracaso de lo que se quiere, al sufrir y al sobreponerse a lo aborrecido; son, por lo tanto, afecciones claras de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones*. También pertenecen a ella los llamados sentimientos de placer y displacer, que ofrecen una gran variedad de grados y especies, pero que, no obstante, pueden reducirse a afecciones de deseo y de repulsa, es decir, afecciones de la voluntad que va tomando consciencia de sí misma como voluntad complacida, o insatisfecha, reprimida o suelta; sí, esta voluntad se extiende hasta lo corporal, a lo placentero y lo doloroso, y a todas las innumerables sensaciones que se mueven entre estos dos extremos; porque la esencia de todas estas afecciones consiste en que se presentan inmediatamente en la autoconciencia como algo a compás de la voluntad o contrario a ella. Del propio cuerpo solemos tener conciencia inmediata, si nos fijamos bien, como órgano de la voluntad que actúa hacia afuera, y como sede de la sensibilidad para sensaciones agradables o penosas, las cuales, como acabamos de ver, se reducen a afecciones completamente inmediatas de la voluntad a tenor de ella o contrarias. Es igual que incluyamos o no en la voluntad los meros sentimien-

* Es de interés señalar que ya el padre de la Iglesia, Agustín ha conocido esto, que no ven muchos modernos con su pretendida «facultad sentimental». *De civit. Dei.* Lib. XIV, c. 6, habla de *affectionibus animi* que en el libro anterior clasificó en *cupiditas, timor, laetitia, tristitia*, y dice: «La voluntad está ciertamente en todas las cosas, más aún, todas ellas no son sino voluntades: pues ¿qué es el deseo y la alegría sino voluntad en el consentimiento de eso que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza sino voluntad en la desaprobación de aquello que no queremos? *(Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab is, quæ nolumus?) [N. del A.]*

trium indifferentiae. Este concepto, por otra parte, es el único claramente delimitado, firme y seguro de eso que suele llamarse voluntad libre; de aquí que no nos podamos alejar de él so pena de caer en explicaciones vacilantes y nebulosas, amparo de indecisas medias tintas; como cuando se habla de razones que no provocan necesariamente sus consecuencias. Toda consecuencia de una razón es consecuencia necesaria, y toda necesidad es consecuencia de una razón. Una vez aceptado semejante *liberi arbitrii indifferentiae* hay que afirmar la consecuencia que caracteriza a ese concepto, que es que un individuo dotado de esa libertad y colocado en las mismas circunstancias exteriores, individual y completamente determinadas, es capaz igualmente de dos acciones diametralmente opuestas.

2. *¿Qué es la autoconciencia?*

Respuesta: la conciencia de *uno mismo,* en oposición a la conciencia de *otras* cosas, que es en lo que consiste la facultad cognoscitiva. Ésta, antes de que esas otras cosas lleguen a ellas posee ciertas formas del modo y manera de este llegar, que son, por lo tanto, condiciones de la posibilidad de su existencia objetiva, esto es, de su existencia como objetos para nosotros; estas condiciones son, como se sabe, espacio, tiempo y causalidad. Si bien estas formas del conocimiento residen en nosotros, están ahí con el fin de que podamos tener conciencia de *otras cosas,* como tales otras cosas, y en exclusiva relación con ellas. He aquí la razón por la cual no consideramos que esas formas, a pesar de residir en nosotros, pertenecen a la *autoconciencia,* sino que hacen posibles, por

el contrario, la *conciencia de las demás cosas,* esto es, el conocimiento objetivo.

Por otra parte, no quiero dejarme despistar por el doble sentido de la palabra *conscientia,* empleada en el tema propuesto, y que hace que, bajo ese nombre, se adscriba a la autoconciencia la razón práctica con el imperativo categórico que le atribuye Kant, y los conocidos estímulos morales del hombre; en parte, porque semejantes estímulos surgen en el curso de la experiencia y de la reflexión, es decir, como consecuencia de la conciencia de las demás cosas, y, en parte porque todavía no ha sido trazada con claridad y firmeza suficientes la línea que separa en ellos aquello que pertenece originaria y propiamente a la naturaleza humana de lo que la educación moral y religiosa añaden de suyo. Además de que tampoco creo que la intención de la Real Sociedad haya sido que, subsumiendo la conciencia en la autoconciencia, se traslade la cuestión al campo moral, para que se repita la demostración o, mejor, postulación kantiana de la libertad fundándose en la ley moral, conocida *a priori,* en virtud de la conclusión «puedes, puesto que debes».

De lo dicho se deduce que de nuestra total conciencia, en general, la parte en mucho más considerable no la constituye la *autoconciencia,* sino la *conciencia de las demás cosas,* esto es, la facultad cognoscitiva. Ésta, con todas sus fuerzas, está orientada hacia fuera y es el escenario (sí, considerado desde un punto de vista más profundo, la condición) del mundo exterior real, al que, en primer lugar, comprende contemplativamente, para luego elaborar, rumiando lo así ganado, los conceptos, en cuyas infinitas combinaciones, llevadas a cabo con auxilio de las palabras, consiste *el pensar.* Así que lo que nos quedara, una vez descartada esta fracción preponderan-

es imposible, o aquello que no puede ser de otra manera», no supone más que una mera explicación verbal, una delimitación del concepto que en nada aumenta nuestras luces. Como explicación real expongo la siguiente: *es necesario lo que es consecuencia de una razón suficiente dada.* Frase que puede invertirse, como toda verdadera definición. Según que la razón suficiente sea una razón lógica, matemática o física, que llamamos causa, la *necesidad* será también lógica (como la conclusión cuando se dan las premisas), matemática (p. ej., la igualdad de los lados de un triángulo cuando los ángulos son iguales) o física, real (como la producción del efecto una vez que se dé la causa): pero siempre vincula con el mismo rigor la consecuencia cuando la razón se halla presente. Sólo en la medida en que concebimos algo como consecuencia de una razón dada, lo conocemos como necesario, y, recíprocamente, en cuanto conocemos algo como consecuencia de una razón suficiente, comprendemos que es necesario: porque todas las razones se imponen. Esta explicación real es tanto más adecuada y completa cuanto que necesidad y consecuencia son, en virtud de una razón suficiente, conceptos intercambiables, esto es, que se pueden reemplazar mutuamente. Por esta razón, la ausencia de necesidad habría de ser idéntica con ausencia de razón suficiente determinante. Sin embargo, suele pensarse como lo contrario de lo *necesario lo accidental;* lo que no contradice lo dicho. Porque todo lo que es casual lo es sólo *relativamente.* Porque en el mundo real, que es donde nos tropezamos con lo accidental, toda realidad es *necesaria* en relación a su *causa,* pero en relación a todo lo demás con que concurre en el tiempo y en el espacio, es accidental. Como lo *libre* lleva como característica la ausencia de toda necesidad, tendrá que ser lo que no depende en absoluto de ninguna causa,

definiéndose, por tanto, como lo *absolutamente casual:* concepto sumamente problemático cuya posibilidad de ser pensado no garantizo, y que, sin embargo, coincide sorprendentemente con el de *libertad.* De todos modos, lo *libre* es lo que en ningún aspecto es necesario, lo que quiere decir que no depende de razón alguna. Este concepto, si lo aplicamos ahora a la voluntad humana, querría decir que una voluntad individual no estaría determinada en sus manifestaciones (actos de voluntad) por causas o razones suficientes en general; que, además, como la consecuencia de una razón dada (de cualquier clase que sea) es siempre *necesaria,* sus actos no serían libres, sino necesarios. Aquí se apoya la definición de Kant, según la cual la libertad es la facultad de dar comienzo *uno mismo* a una serie de variaciones. Porque este «uno mismo», en su verdadero significado, quiere decir «sin causa precedente», lo cual es idéntico a «sin necesidad». De modo que aunque esa definición reviste aparentemente al concepto de libertad de un carácter positivo, un examen más atento nos revela de nuevo su naturaleza negativa. Una voluntad libre sería aquella que, no siendo determinada por una razón –y pues que todo lo que determina a *otro* tiene que ser una razón, y en las cosas reales una razón real, esto es, una causa–, no sería determinada por nada, cuyas manifestaciones (actos de voluntad) procederían sencilla y radicalmente de sí misma, sin ser traídas necesariamente por condiciones antecedentes, es decir, sin ser determinadas por nada con arreglo a ley. En este concepto se nos escapa el pensamiento claro, porque el principio de razón, forma esencial de toda nuestra facultad cognoscitiva, lo dejamos aquí de lado con todas sus significaciones. No nos falta, sin embargo, el término técnico para designar este concepto: *liberum arbi-*

etc., siendo así que, de lo contrario, hubiera obrado. Surgió, naturalmente, la pregunta de si un hombre en semejante caso había sido libre o si, realmente, un fuerte motivo contrario puede impedir e imposibilitar la acción que correspondería a la voluntad propia, como lo hace un obstáculo físico. La respuesta no era difícil para la sana razón: que en ningún caso un motivo podía actuar tan eficazmente como un obstáculo físico; así como éstos en absoluto fácilmente pueden sobrepasar las fuerzas humanas, nunca un motivo es algo irresistible, nunca reviste un poder absoluto, sino que puede ser sobrepujado siempre por un *motivo contrario más fuerte,* si existe semejante motivo y el hombre en cuestión es determinable por él; así vemos frecuentemente que el motivo más fuerte de todos, el de la conservación de la vida, puede ser sobrepujado por otros, por ejemplo, en el suicidio, en el sacrificio de la propia vida por los demás, por opiniones y por intereses varios y, al revés, que se sobrellevan las torturas más refinadas del tormento con la sola idea que, de lo contrario, nos va la vida. Pero aunque se desprenda de aquí que los motivos no implican una coacción puramente objetiva y absoluta, se les podría reconocer una coacción subjetiva y relativa, para la persona en cuestión; lo que vendría a parar en lo mismo. La pregunta continuaba en esta forma: ¿es libre la voluntad misma? El concepto de libertad que, hasta ahora, se pensó en relación con el *poder,* se puso en relación con el *querer* y surgió el problema de si la voluntad es *libre.* Ahora bien, mirado de cerca, el concepto primitivo, puramente empírico y, por lo mismo, popular de la libertad se mostró incapaz de abordar esta nueva unión con la *voluntad.* Porque, según ésta, *libre* significa: *con arreglo a la propia voluntad;* es decir, que al preguntar si la voluntad misma es libre, se pregunta si la voluntad es con arreglo a sí misma; lo cual

se comprende de por sí, pero nada nuevo nos dice. Según el concepto empírico de libertad, se dice: «Yo soy libre cuando puedo *hacer* lo que *quiero*», y mediante ese «lo que quiero» se ha resuelto ya lo de la libertad. Pero ahora que preguntamos por la libertad del querer mismo, la cuestión tendría que rezar así: «¿Puedes *querer* lo que quieres?», como si el querer dependiera de otro querer que se esconde tras él. Y caso de que contestáramos afirmativamente a la pregunta, surgiría la segunda: «¿puedes también querer lo que tú quieres querer?». Y de este modo iríamos desplazándola hasta el infinito, al suponer *un* querer que depende siempre de otro anterior o más recóndito, y empeñarnos vanamente en alcanzar por esta vía un querer último que pensaríamos y aceptaríamos como no dependiendo de nada. Si aceptamos este querer último, podríamos considerar como tal el primero, con lo que la pregunta quedaría reducida a la facilísima: «¿puedes querer?». Si la respuesta afirmativa a esta pregunta resuelve la libertad de la voluntad, era precisamente lo que queríamos saber, y queda sin resolver. El concepto primordial, empírico, de la libertad, derivado del hacer, se resiste a ser enlazado directamente con la voluntad. Por esta razón, para poder aplicar, no obstante, el concepto de libertad a la voluntad, había que modificarlo concibiéndolo más abstractamente. Esto se consiguió haciendo que con el concepto de *libertad* se pensara sólo de una manera general en la ausencia de toda *necesidad.* De este modo recibe el concepto el carácter *negativo* que le reconocí al principio. Por lo tanto, habría que explicar el concepto de *necesidad* como aquel concepto *positivo* que otorga ese sentido *negativo.*

Nos preguntamos, por tanto: ¿qué es *necesidad?* La explicación corriente: «es necesario aquello cuyo contrario

etc. Habitación libre, comida libre, prensa libre, indican la ausencia de condiciones molestas que suelen acompañar a tales cosas como otros tantos impedimentos de su disfrute. Pero, con más frecuencia, el concepto de libertad lo solemos emplear como predicado de los seres animales, que poseen la peculiaridad de que sus movimientos dependen de su *voluntad*, de su arbitrio, y pueden, por tanto, ser calificados de *libres* si no existe ningún obstáculo material que lo impida. Como estos impedimentos pueden ser de naturaleza muy diversa mientras que lo impedido es siempre la *voluntad* para simplificar, empleamos el concepto preferentemente por el lado positivo, pensando en todo lo que se muere únicamente por su voluntad o actúa únicamente por su voluntad, cambio que para nada afecta a lo esencial del concepto. En este sentido *físico* del concepto de libertad, llamamos libres a los animales y a los hombres cuando sus acciones no están impedidas por ligaduras, prisiones, incapacidades, esto es, por ningún obstáculo *físico, material,* sino que esas acciones discurren a tenor de su voluntad.

Este *sentido físico* del concepto, especialmente como predicado del ser animal, es el primitivo e inmediato y, por lo tanto, el más frecuente, y, como tal, no se halla sometido a duda o controversia alguna, sino que su realidad puede ser confirmada constantemente por la experiencia. Porque tan pronto como un animal obra sólo por su *voluntad* es, en este sentido, *libre,* sin parar mientes en aquello que pudiera haber influido en su libertad. Porque el concepto de libertad en esta su significación primitiva, inmediata y, por lo tanto, popular, hace referencia únicamente al *poder,* es decir, a la ausencia, justamente, de impedimentos *físicos* de sus acciones. Por eso se dice que el pájaro es libre en el aire y los animales en el bosque; que el hombre es libre por

naturaleza; y que sólo el que es libre es dichoso. También se dice que un pueblo es libre: entendiéndose que se rige por leyes, pero que estas leyes se las ha dado a sí mismo, porque en este caso no hace sino seguir su propia voluntad. La libertad política hay que contarla, pues, entre las libertades físicas.

En cuanto prescindimos de esta libertad física y tomamos en consideración las otras dos clases de libertad, nos alejamos del sentido popular para entrar en el sentido *filosófico* del concepto, sentido que abre el paso a muchas dificultades. Comprende dos clases completamente distintas: la libertad intelectual y la moral.

b) *La libertad intelectual* (τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν [«lo voluntario e involuntario según el pensamiento»] de Aristóteles) es mencionada en este lugar por exigencias de la mera división completa del concepto, y por eso me reservo su explicación para el final de este trabajo, cuando las nociones de que habrá que echar mano hayan sido aclaradas en lo que antecede, de modo que pueda ser tratada con brevedad. En la clasificación era menester colocarla junto a la libertad física, que es a la que más se acerca.

c) Paso, pues, a ocuparme de la tercera clase, de la *libertad moral,* a la que hace realmente referencia ese *liberum arbitrium* de que habla la cuestión planteada por la Real Sociedad.

Este concepto se enlaza, por un lado, con el de libertad física, y es lo que nos explica su nacimiento necesariamente muy posterior. La libertad física, como dijimos, se refiere a obstáculos materiales con cuya mera ausencia se presenta. Pero se observó que, en muchos casos, un hombre sin obstáculo material alguno fue impedido de obrar por meros motivos, tales como amenazas, promesas, peligros,

El tema propuesto por la Real Sociedad es el siguiente:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demostrari potest?

¿Se puede demostrar la libertad de la voluntad humana por la autoconciencia?

I. Definiciones

Tratándose de una cuestión tan importante, tan grave y dificultosa, que coincide en lo esencial con uno de los problemas capitales de toda la filosofía medieval y moderna, no cabe duda que se requiere la mayor exactitud y, por lo tanto, un análisis de los conceptos principales utilizados.

1. *¿Qué es libertad?*

Este concepto, si bien se mira, es un concepto *negativo.* Pensamos en la ausencia de todo lo que estorba y embaraza, que, por el contrario, como manifestación de fuerza, tiene que ser algo positivo. En atención a la posible naturaleza del impedimento, el concepto ofrece tres subespecies muy distintas: la libertad física, la intelectual y la moral.

a) *La libertad física* es la ausencia de obstáculos materiales de toda clase. Por eso decimos aire libre, cielo despejado, vista desembarazada, campo libre, sitio libre, calorías libres, electricidad libre, curso libre de la corriente, cuando no está impedida por montañas o por esclusas,

Sobre la libertad de la voluntad

PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, París, Vrin, 1980 (ed. cast.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. de Gemma Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989).

PICLIN, M., *Arthur Schopenhauer ou le tragedien de la volonté*, Mondial by Editions Seguers-París, 1974 (ed. cast.: *Schopenhauer o el trágico de la voluntad*, Ana María Menéndez (trad.), Madrid, Edaf, 1976).

PLANELLS PUCHADES, J., «En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión», *Anales del Seminario de Metafísica*, Univ. Complutense de Madrid, núm. 26, 1992, pp. 107-134.

PULEO, A., *Cómo leer a Schopenhauer*, Madrid, Júcar, 1991.

RÁBADE OBRADÓ, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Madrid, Trotta, 1995.

ROSSET, Cl., *L'esthétique de Schopenhauer*, París, PUF, 1969.

— *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, París, PUF, 1967.

SAFRANSKI, R., *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, Munich-Viena, Carl Hanser Verlag, 1987 (ed. cast.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells Puchades, Madrid, Alianza Edit., 1991).

SAVATER, F., *Schopenhauer*, en *Historia de la ética*, Victoria Camps (ed.), 3 vols., Barcelona, Crítica, 1992, vol. II, pp. 500-522.

SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge (Schopenhauer Religionsphilosophie)*, Munich, Piper, 1986.

SPIERLING, V., «El pesimismo de Schopenhauer: Sobre la diferencia entre Voluntad y cosa en sí», *Revista de Filosofía*, 2 (3.ª época), 1989, pp. 53-63.

SUANCES MARCOS, M., *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la Voluntad*, Barcelona, Herder, 1989.

WALLACE, W., *Arthur Schopenhauer* (ed. cast.: trad. de Joaquín Bochaca, pról. de Fernando Savater, Barcelona, Ediciones de Nuevo Arte Thor, 1988).

Obras colectivas

VV.AA., *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, M. Fox (ed.)., Brighton/Sussex, Harvester Press, 1980.

VV. AA., *Schopenhauer*, Jorg Salaquarda (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

VV. AA., *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends – Elend der Philosophie*, Hans Ebeling y Ludger Lütkehaus (eds. e intr.), Francfort, Taschenbücher Syndikat, EVA, vol. 64, 1985.

VV.AA., *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, V. Spierling (ed.), Munich, Piper, 1987.

VV.AA., *Présences de Schopenhauer*, R.-P. Droit (ed.), París, Grasset, 1989.

VV.AA., *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Javier Urdanibia (coord.), Barcelona, Anthropos, 1990.

VV.AA., *Arthur Schopenhauer: Una filosofía del hecho trágico del existir como transparencia de su verdad. Los temas de una investigación metafísica*, Julio Quesada (coord.), Barcelona, *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, Suplementos, serie A, 1993.

tos de *Der handschriftliche Nachlab in fünf Bänden (El legado manuscrito en cinco volúmenes),* vol. III y vol. IV, en dos tomos (trad. de *Die Kunst, glücklich zu Sein,* Munich, C.H.Beck, 1999), Barcelona, Herder, 2000.

Dialéctica erística o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas, Luis Fernando Moreno Claros (trad. y pres.), Madrid, Trotta, 1997.

Antologías

Obras («De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente», «El mundo como Voluntad y representación» y «Eudemología») Eduardo Ovejero y Edmundo González Blanco (trads.), 2 vols., Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación. Antología, José Francisco Ibars (ed.), Barcelona, Labor, 1976.

Schopenhauer. La abolición del egoísmo. Antología y crítica, Fernando Savater (sel. y pról.), Barcelona, Montesinos, 1986.

Schopenhauer. Antología, Ana Isabel Rábade Obradó (ed.), Barcelona, Península, 1989.

Schopenhauer en sus páginas, Pedro Stepanenko (sel., pról. y notas), México, FCE, 1991.

Parábolas, aforismos y comparaciones, Andrés Sánchez Pascual (ed.), Barcelona, Edhasa, 1995.

Estudios

ABENDROTH, W., *Schopenhauer,* Reinbeck b. Hamburgo, Rowolht, 1967.

ARTOLA BARRENECHEA, J. M., «El discurso de Schopenhauer sobre la "cosa en sí"», *Anales del Seminario de Metafísica,* Univ. Complutense de Madrid, núm. 23, 1989, pp. 83-117.

ÁVILA CRESPO, R., «Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer», *Anales del Seminario de Metafísica,* Univ. Complutense de Madrid, núm. 19, 1984, pp. 149-167.

DECHER, F., *Wille zum Leben – Wille zur Macht: Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche,* Würzbug/Amsterdam, Königshausen und Neumannn/Rodopi, 1984.

FAUCONNET, A., *L'esthetique de Schopenhauer,* París, F. Alcan, 1913.

FROMM, Eberhard, *Arthur Schopenhauer, Vorkender des Pessimismus,* Berlín, Dietz Verlag, 1991.

GABÁS, R., «Schopenhauer: La rueda del deseo», *Philosophica Malacitana,* Univ. de Málaga, II, 1989, pp. 55-71.

GARDINER, P., *Schopenhauer,* Londres, Penguin Books, 1963 (ed. cast. de Ángela Saiz Sáez, México, FCE, 1975).

HAMLYN, D. W., *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers,* Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegan Paul, 1980.

HEINRICH, *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer,* Berna, Peter Lang, 1989.

HORKHEIMER, M., *Die Aktualität des Schopenhauer,* Francfort, Jahrbuch, XLII, 1961 (ed. cast.: *La actualidad de Schopenhauer,* en *Sociológica,* Madrid, Taurus, 1971).

KELLY, M., *Kant's Ethics and Schopenhauer's Criticism,* Londres, 1910.

LAPUERTA, F., *Schopenhauer a la luz de las filosofías orientales,* Barcelona, CIMS, 1997.

LUETKEHAUS, L., *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und «sociale Grage»,* Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1980.

MACEIRAS FAFIÁN, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión,* Madrid, Cincel, 1985.

MAGEE, B., *Philosophy of Schopenhauer,* Oxford, Clarendon Press, 1983 (ed. cast.: *Schopenhauer,* trad. de Amaia Bárcena, Madrid, Cátedra, 1991).

MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaohysik des Willens,* Stuttgart, Fromman-Holzboog, 1991.

MANN, Th., «Estudio sobre Schopenhauer», en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Edit., 2000, pp. 17-83.

MAZZANTINI, C., *L'etica di Kant e di Schopenhauer,* Turín, Tirrenia, 1965.

MERY, M., *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer,* París, Vrin, 1978.

PERNIN, M. J., *Schopenhauer. Le déchiffrement de l'énigme du monde,* París, Bordas, 1992.

libertad de la voluntad»(*Über die Freiheit des Willens*) –vol. I– y «El fundamento de la moral»(*Über die Grundlage der Moral*) –vol. II–, Buenos Aires, Aguilar, 1965, 2.ª, 1971.

Los dos problemas fundamentales de la ética (Die beide Grundprobleme der Ethik). Incluye el «Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad» (*«Preisschrift über die Freiheit des Willens»*) y el «Escrito concursante sobre el fundamento de la moral» (*«Preisschrift über die Grundlage der Moral»*), Pilar López de Santa María (trad., intr. y notas), Madrid, Siglo XXI, 1993.

Parerga y Paralipómena (ediciones fragmentarias):

Parerga y Paralipómena. Parte I, Edmundo González Blanco y Antonio Zozaya (trads.), Manuel Crespillo (pról.), Málaga, Ágora, 3 vols., 1997.

Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía, Vicente Romano García (trad.), José Antonio Míguez (pról.), Buenos Aires, Aguilar, 1965, 4.ª, 1982.

Estudios de historia filosófica, Edmundo González-Blanco (trad.), Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1945.

Sobre la filosofía universitaria, Francesc Jesús Hernández i Dobón (ed.), Valencia, Natán, 1989.

Sobre la Filosofía de la Universidad, Mariano Rodríguez (trad.), Madrid, Tecnos, 1991.

La nigromancia, Edmundo González Blanco (ed.), Madrid, La España Moderna, s.f. (reed. En parte en *El ocultismo*, Buenos Aires, CS Eds., 1991).

Ensayo sobre las visiones de fantasmas, Agustín Izquierdo (trad.), Madrid, Valdemar, 1998.

Escritos literarios, Edmundo González Blanco (pról., trad. y notas), Ángel Gabilondo (introd.), Madrid, Lípari, 1995.

Aforismos sobre la sabiduría de la vida. Parerga y Paralipómena, Antonio Zozaya (trad.), 2 vols., Biblioteca Filosófica, Madrid, 1889.

Aforismos sobre la sabiduría de la vida, Miguel Chamorro (trad.), Juan Martín Ruiz Werner (pról.), Buenos Aires, Aguilar, 1970.

La sabiduría de la vida. En torno a la filosofía. El amor, las mujeres, la muerte y otros temas, Edmundo González Blanco (trad.), Abraham Waisman (pról.), México, Porrúa, 1984.

Eudomología (Tratado de mundología o arte de bien vivir), Edmundo González Blanco (trad.), Madrid, La España Moderna, s.f. (reimp. *El arte de bien vivir*, Buenos Aires, Siglo XX, 1943, y Madrid, EDAF, 1965).

Aforismos sobre el arte de saber vivir, Luis Fernando Moreno Claros (trad., pról. y notas), Madrid, Valdemar, 1998 (reed. con present. de Carlos García Gual, Madrid, Debate, 2000).

El amor, las mujeres y la muerte, A. López White (trad.), Valencia, F. Sempere y Cía. Eds., 1902, y Prometeo, 1966.

El amor, las mujeres y la muerte, Dolores Castillo Mirat (pról.), Madrid, EDAF, 1966, y Miquel Urquiola (trad.), 1994.

El amor, las mujeres y la muerte, Francisco Cardona y Castro (trad.), Barcelona, Edit. Mateu, 1967.

Respuestas filosóficas a la ética, a la ciencia y a la religión, Edmundo González-Blanco y Miguel Urquiola (trads.), Madrid, EDAF, 1996.

El arte de insultar, Javier Fernández Retenaga y José Mardomingo (eds.), (incluye algún fragmento de otras obras), Madrid, EDAF, 2000

Los designios del destino (Dos opúsculos de «Parerga y *Paralipómena»)*, «Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el destino del individuo» y «A propósito de la ética», Roberto Rodríguez Aramayo (estudio preliminar, trad. y notas), Madrid, Tecnos, 1994, 2.ª ed., 1999

Metafísica de las costumbres (Vorlesungen), Lecciones de Berlín, ed. bilingüe, Roberto Rodríguez Aramayo (ed., trad. e intr.), Madrid, Debate/CSIC, 1993.

Manuscritos

Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos, Roberto Rodríguez Aramayo (selec., pról. y trad.), Valencia, Pre-textos, 1997.

Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II, Roberto Rodríguez Aramayo (selec., pról. y trad.), Valencia, Pre-textos, 1998.

El arte de ser feliz, explicado en cincuenta reglas para la vida, reconstrucción textual de Franco Volpi, a partir en gran medida de tex-

Bibliografía

Obras completas

Sämtliche Werke (según la primera edición de Julius Frauenstädt), Arthur Hübscher (ed.), 7 vols., Leipzig, Brockhaus, 1937-1941; Wiebaden, Brockhaus, 1946-1959; 4.ª ed., revisada por Angelika Hübscher, 1988.

Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Angelika Hübscher (dir.), de acuerdo con la 3.ª ed., 1972, de la histórico critica de Arthur Hübscher, Zurich, Diógenes, 1977.

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, Paul Deussen (ed.), Múnich, R. Piper, 1911-1942, 16 vols. (los tomos VII, VIII y XII no llegaron a publicarse).

Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, a partir de las obras tal y como se conocieron en vida de Schopenhauer, a cargo de Ludger Lütkehaus, Zurich, Haffmans Verlag, 1988 (ed. de bolsillo), 1991.

Otros escritos

Der handschriftliche Nachlab in fünf Bänden, (*El legado manuscrito en cinco volúmenes*), Arthur Hübscher (ed.), Francfort, Waldemar Kramer, 1966-1975, reed. en Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols. en 6 t.

Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriflichen Nachlab, (Las lecciones de Berlín), Volker Spierling (ed.), Múnich, Piper, 4 vols., 1984-1985.

Gesammelte Briefe (edición de la correspondencia completa escrita por Schopenhauer), Arthur Hübscher (ed.), Bonn, 1974, 2.ª, 1987.

Traducciones en castellano

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde), Leopoldo-Eulogio Palacios (trad. y pról.), Madrid, Gredos, 1981.

El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung), Antonio Zozaya y Edmundo González Blanco (trads.), Madrid, La España moderna, 1896-1900, 3 vols.; Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942; Madrid, Aguilar, 1928 y 1960; reed. imcompleta en Barcelona, Orbis, 1986.

El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung), Eduardo Ovejero y Maury (trad.), Madrid, Aguilar, 1928.

El mundo como voluntad y representación (Die Welt als Wille und Vorstellung), Eduardo Ovejero y Maury (trad.), E. Friedrich Sauer (introd.), México, Porrúa, 1983. Edición incompleta. Falta la segunda parte, así como el Apéndice «Crítica de la filosofía kantiana»).

Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a El mundo como voluntad y representación *(Kritik der kantischen Philosophie. Anhang, en Die Welt als Wille und Vorstellung)*, Pilar López de Santa María (trad. intr. y notas), Madrid, Trotta, 2000.

Sobre la voluntad en la naturaleza (Über den Willen in der Natur), Miguel de Unamuno (trad.), Santiago González Noriega (pról. y notas), Madrid, Alianza Edit., 1970, 2.ª, 1982.

La libertad, trad. de Roberto Robert (hijo), Valencia, F. Sempere y Cía. Ed., s.f.

Sobre la libertad humana (Über die Freiheit des menschlichen Willens), Eugenio Ímaz (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1934.

Los dos problemas fundamentales de la ética (Die beide Grundprobleme der Ethik), Vicente Romano García (trad. y pról.), 2 vols.: «Sobre la

hemos señalado, a subrayar la compatibilidad de la libertad humana con la necesidad de las acciones. A partir de dicha posición, Schopenhauer toma sus distancias, pero siempre en la dirección de estudiar la voluntad en conexión con el resto de la Naturaleza, lo que, a su juicio, es su singular aportación: «lo que no hizo nadie antes que yo»[47]. Si, como ya señalamos, uno mismo –y la Naturaleza– es fenómeno manifiesto de la voluntad, acto de voluntad, la existencia se muestra como acto de su libertad y ésta no ha de buscarse en las acciones individuales. De ahí que Schopenhauer considere que en realidad traslada «lo que Kant afirma sólo del fenómeno humano a todo fenómeno en general, lo que no difiere de aquél más que en grado, afirmando que su ser en sí es algo absolutamente libre, es decir, una voluntad»[48]. Dicha conexión con la Naturaleza es la que confirma la decisión de mantener como título *Sobre la libertad de la voluntad*, a fin de no reducir lo que se ofrece y de potenciar perspectivas más abiertas y amplias. Tal posición no es un obstáculo para reconocer que «no sólo es libre la voluntad en sí, sino que también lo es el hombre y que, por serlo, se le puede distinguir de los demás seres vivos»[49], se le debe distinguir de todas las demás manifestaciones de la voluntad. Pero eso, una vez más, no impide que se vea sometida a la necesidad. Para empezar, porque lo que denominamos *persona* es un fenómeno ya determinado por una voluntad libre, es su fenómeno, y no es nunca como

47. *Ibíd.*, p. 82 (ed. cast.: p. 139 *infra).*
48. Arthur Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie. Anhang*, en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, pp. 489-633, p. 595 (ed. cast.: *Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a «El mundo como voluntad y representación»*, cit., pp. 108-109).
49. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 55, p.340 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 227).

tal libre[50]. La necesidad es la necesidad de todo acaecer y la libertad es de la voluntad. La tarea es ya otra. Quizá desconcertantemente, la de la procurar *la rebelión* de lo que somos. Y con ello vienen y brillan desde otro lugar unas palabras que nos siguen convocando: «en vez de matar y de morir para producir el ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos»[51].

ÁNGEL GABILONDO

50. *Ibíd.*, p. 340 (ed. cast.: pp. 227-228),
51. Albert Camus, *L'homme révolté*, París, Gallimard, 1951, p. 299 (ed. cast.: *El hombre rebelde*, en *Obras*, Madrid, Alianza Edit., 1996, vol. 3, pp. 11-359, p. 293).

le merecen a Schopenhauer esta clase de traductores, en especial los de los clásicos o de la poesía, pero, puestos en la vileza, la hemos llevado hasta el final, no sólo traduciendo incluso aquellos textos que el propio Ímaz no vierte al castellano, sino que, además, hemos optado por ofrecerlos en el cuerpo del texto, llevando a nota a pie de página la versión original. Sólo nos ha movido a hacerlo una determinada consideración para con el carácter público de lo que precisamente es una publicación que busca dirigirse a quienes se acercan interesados, sin más requisitos previos que los que reclama toda acción de leer. El texto se encargará de abrirse sus espacios y de mostrar los límites. No es cuestión, en nombre de lo presuntamente preferible, de ser sencillamente desconsiderado para con lo que hay. Ciertamente, Ímaz da por supuesto no sólo otro trato, por ejemplo con el latín –que, en numerosos casos no traduce–, sino que, a su vez, cuenta con otro tipo de lector –lo cual exigiría una reflexión que ahora nos desborda y que incluiría un *excursus* sobre la educación y su historia entre nosotros–. Nuestra decisión es presentar todo el texto vertido al castellano, acompañado siempre con las citas originales tal como las selecciona y ofrece Schopenhauer, pero a pie de página, lo que facilitará otro tipo de acceso. En el original de las *Sämtliche Werke*, la configuración tiene en ocasiones un aire de mosaico, en el que los textos en diferentes lenguas se insertan conformando un auténtico tejido. Ello en modo alguno nos desagrada. No es lo que hemos buscado evitar. Más bien, lo que perseguimos es algo diferente: simplemente abrirlo también a otra lectura, a otro lector.

7. *La voluntad no sólo humana*

Se requiere una palabra con ocasión del título, no simplemente sobre él. En el original de las obras de Schopenhauer, en el cuarto volumen, se entrega *Die beiden Grundprobleme der Ethik* con *Über den Willen in der Natur (Sobre la voluntad en la naturaleza)*, componiendo lo que se denomina *Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik (Escritos sobre Filosofía de la Naturaleza y sobre Ética)*. El asunto resulta importante para dilucidar lo que nos atañe. En un primer momento, bajo el título general que se otorga a los trabajos se alude a *Über die freiheit des menschlichen Willens*, esto es, *Sobre la libertad de la voluntad humana*. Tanto un par de páginas más adelante –cuando en el sumario se anuncia el contenido–, como cuando, tras los Prólogos, se entrega el texto que nos ocupa, se dice explícitamente: «Preisschrift über die Freiheit des Willens» («Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad»). Si el dilema inicialmente se nos presenta entre ofrecer como título *Sobre la libertad de la voluntad humana*, o *Sobre la libertad de la voluntad*, la cuestión se complica ya que Ímaz acoge el texto bajo el título *Sobre la libertad humana*. Si optamos por el segundo no es sólo porque así consta expresamente en el escrito presentado independientemente por Schopenhauer en 1839, lo que coincide con lo que en esta ocasión se publica. Al no incluir *humana* respondemos a otro requerimiento, el que nos hace el propio texto. Y tal es la razón de que nos detengamos en el asunto.

La necesidad de los actos de voluntad, a la que explícitamente se refiere Schopenhauer de la mano de Spinoza, Priestley y Voltaire, encuentra en Kant una explicación que nos parece suficiente: «Cualquiera que sea el concepto que de la libertad de la voluntad se posea en el terreno metafísico, las manifestaciones de la misma, las acciones humanas, se encuentran, lo mismo que cualquier suceso natural, determinadas por las leyes naturales universales»[46]. Ello conduce, como

46. Arthur Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, en *Sämtliche Werke*, ob. cit., p. 81 (ed. cast.: p. 138 *infra)*.

debidas alteraciones. Además, el tiempo transcurrido exigía actualizar ciertas expresiones ya claramente en desuso y que dificultaban la lectura. En general, se ha buscado anotar o aclarar y, en la medida de lo posible, ofrecer a pie de página las indicaciones suficientes para que no sólo la lectura resulte plausible, sino agradecida también para la memoria. En cierto modo, es lo que hace el propio Schopenhauer al convocar a sus predecesores.

En otro sentido, tampoco se ha dudado en ir un poco más lejos, ya que estimamos que así lo requería la necesaria comprensión del sentido y alcance de lo que se publica. Ya se ha señalado que en la edición de Ímaz los prólogos se encontraban al principio. Dado que dichos prólogos no corresponden sólo al texto publicado, sino a lo que Schopenhauer compiló como *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Los dos problemas fundamentales de la ética),* los ofrecemos al final, por las razones expuestas. No parece adecuado encontrarse –como sucede en la edición de 1934– con unos escritos que aluden expresamente a dos trabajos que vienen a continuación, si ni entonces ni ahora es el caso. El asunto resulta aún más llamativo dada la insistencia de Schopenhauer por explicarse y por rebatir los argumentos de la Real Sociedad Danesa –que no le había premiado– con constantes alusiones a un texto que, tanto en la edición citada como en esta ocasión, no es el que se publica. De todas formas, la importancia de dichos prólogos, asimismo traducidos por Ímaz, desaconsejaba su eliminación. Entre otras razones, porque *Sobre la libertad de la voluntad* también forma parte de la recopilación a la que anteceden.

Pero donde la intervención se hace más explícita es en la decisión de ofrecer el texto en castellano. Podría parecer indiscutible que así se procediera, ya que se trata de una traducción. Sin embargo, con ello, o al menos al hacerlo en todos los casos, nos alejamos del modo de proceder del mismísimo Schopenhauer, quien estima que lo adecuado es no sólo entregar los textos en sus versiones originales, sino que, preferiblemente, ha de evitarse su traducción, en especial en el caso de citas en las llamadas lenguas clásicas. Con todo, parece más sensato hacerse cargo de las efectivas posibilidades de lectura y comprensión. Cabría lamentarse. En cualquier caso, no ha de olvidarse el empeño de Schopenhauer, conocedor del griego y el latín, del francés, inglés, español e italiano, además, por supuesto, del alemán, en traducir diversas obras, entre otras razones, porque atribuye la poca aceptación de las suyas al desconocimiento del público de textos clave (resulta sintomática la que en esta ocasión efectúa de determinados textos de Hume al alemán o su conocida decisión de verter en su momento la *Crítica de la razón pura* de Kant al inglés, sin olvidar que estamos ante el traductor del *Oráculo manual y arte de prudencia*, de Baltasar Gracián). Ahora bien, hemos preferido, en todo caso, eludir esa otra forma de crueldad que es la arrogancia de reclamar conocimientos, con la seguridad de que no son exigibles indiscriminadamente al lector con el que este texto busca ahora encontrarse. Quizá es ahora otro lector, radicalmente otro, y no necesariamente sólo un público erudito o académico. Con ello habríamos caído, a ojos de Schopenhauer, en «una vileza muy censurable, que cada día asoma la cabeza con más atrevimiento». Dicha vileza consistiría en que «en los libros científicos y en revistas especializadas, hasta en las editadas por academias, aparezcan citas de autores griegos, e incluso latinos *(proh pudor!* –¡qué desvergüenza!–), traducidas a nuestra lengua. ¡qué asco! ¿Es que escribís para zapateros y sastres? Creo saber por qué lo hacéis: para incrementar las ventas. Entonces me vais a permitir que os diga con el debido respeto que sois, en toda la extensión de la palabra, viles tipejos»[45]. No insistiremos en la opinión que

45. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena,. Kleine philosophische Schriften, Sämtliche Werke,* volumen VI, II, § 255, p. 518.

penhauer cita como lema «la libertad es un misterio», la piedad sea, en el misterio de la libertad, el fondo del misterio[40], otra serenidad. Se precisa la manifestación libre de la voluntad, el abandono. Schopenhauer se hace cargo de hasta qué punto ello puede resultar desconcertante. Pero insiste en que lo dicho resulta conciliable. No ha de olvidarse que la libertad propiamente pertenece a la voluntad como cosa en sí, no como fenómeno. En la supresión completa de la voluntad, los motivos pierden toda su fuerza, lo que resulta imposible mientras estemos sometidos al principio de individuación. Sólo en su superación se comprende que la Idea y la esencia de la cosa en sí están informadas por una y la misma voluntad, lo que proporciona un aquietamiento del querer[41]. El carácter no puede cambiar, pero puede llegar a ser anulado. Tal es la libertad de la voluntad, esta *regeneración*, que propicia otro nacer, y es su única manifestación inmediata. Dicho privilegio, negación de la voluntad, responde a la libertad que sostiene la voluntad en sí de negarse y de suprimir a la vez el carácter y la necesidad que éste da a los motivos. Schopenhauer no duda en tal caso en hablar del reino de la Gracia[42].

Ahora bien, la citada negación es también la desaparición del mundo. Éste es el límite de la filosofía. La libre negación de la voluntad comporta que «sin voluntad no hay representación y el universo desaparece»[43]. El horror a esa nada y a ese vacío son, sin embargo, voluntad de vivir, «expresión de nuestro amor sin límites a la vida, pues no conocemos ni so-

40. *Ibíd.*, p. 252 (ed. cast.: p. 306).
41. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 70, p. 477 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 309).
42. *Ibíd.*, cfr. p. 483 (ed. cast.: pp. 312-313).
43. «*Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.*» *Ibíd.*, § 71, p. 486 (ed. cast.: p. 314). No resulta extraño si se recuerda que «el mundo es el autoconocimiento de la voluntad» (*ibíd.*, p. 485; ed. cast.: p. 314).

mos otra cosa que la voluntad de vivir». Nos encontramos de este modo en el corazón de la tragedia. Si bien el mundo, que es la manifestación de la voluntad, no es más que un inacabable dolor, suprimida la voluntad, el mundo desaparece inevitablemente en la nada[44]. Resuena, sin embargo, otro dilema, aquél anteriormente citado. La cuestión no se reduce a eludir esta nada del mundo. La cuestión es, en ella, la de la crueldad o la piedad. Tal es la efectiva tragedia.

6. *La libertad de los textos*

La presente edición ofrece la traducción de Eugenio Ímaz realizada en 1934. Ante todo, no cabe sino reconocer, entre sorprendidos y agradecidos, el regalo que ello supuso y supone. No insistiremos en su labor. Este guiño no hace sino inscribir esta tarea en la extraordinaria que realizó, tanto en la aproximación de otros textos como en la creación más propia. Con todo, han pasado los suficientes años para que se haya hecho precisa alguna intervención. En ocasiones, se han corregido erratas, bien en los textos en otras lenguas o en castellano, algunas de las cuales aparecían apuntadas en una relación final ofrecida en aquella versión. No nos hemos limitado a ello, pero siempre desde la voluntad simplemente de adecentar lo que era y es un trabajo ya efectuado. La traducción es, en efecto, de Ímaz, y así se ha respetado. En cualquier caso, no se ha dudado en intervenir en lo que podrían considerarse rectificaciones y modificaciones que subsanan problemas que no son meros criterios de apreciación o de gusto. Esta manera de proceder no ha impedido, cuando algo no resultaba conveniente o adecuado por el sentido mismo del texto, hacer las

44. Cfr. *ibíd.*, p. 487 (ed. cast.: p. 315).

fía es otro. Se trata de comprender. Y ello requiere hacer el movimiento. «La descripción puede conducirnos, si la efectuamos con seriedad, a modificar por nosotros mismos nuestra concepción de la vida y a descubrir, al hacerlo, otra manera de existir»[33]. Añadamos que «al hacerlo», sólo al hacerlo.

La lucha constante de la vida, la lucha por la existencia, no es incompatible con que cada hombre sea lo que es por su voluntad. Si la voluntad es la base del ser del hombre, el reto es dar estilo a la voluntad, lo que en otros términos puede considerarse dar forma a la voluntad, estilizar la libertad de la voluntad. El asunto no es entonces sólo el de *tener* un estilo, es de carácter, modo de ser primordial: *ser* un estilo. Y aquí los desafíos convocan a afrontar el hastío, el aburrimiento y el egoísmo. Ciertamente, para Schopenhauer, es cuestión de aceptarse, de sobrellevar lo que se es. Aceptarse es soportarse, no afirmarse. Sobrellevar viene a ser, de este modo, la ascesis de conquistar un carácter. Los esfuerzos por «matar el tiempo, es decir, matar el aburrimiento» se tropiezan con la experiencia de que la auténtica carga es la de uno mismo. «El aburrimiento no es un mal que se deba tener en poco; deja en el rostro la huella de una verdadera desesperación. Hace que seres como los hombres, que tan poco se aman, se busquen unos a otros, siendo por esto el origen de la sociabilidad»[34]. No estamos ante un estado de ánimo o frente a una situación pasajera que habría de soslayarse. Nos encontramos con la voluntad de vivir o, por decirlo sin redundancia, concreta y llanamente, con la voluntad. Más aún, es en ella en la que nos encontramos, en la voluntad, que es «la esencia de

33. Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, ob. cit., p.179 (ed. cast.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, cit., p. 233).
34. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 57, p. 369 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 245).

la vida universal»[35]. No ha de olvidarse que, como el propio Schopenhauer recuerda, su esencia es querer, sin satisfacción definitiva, sin que este querer tenga nunca fin. Su fin es ausencia de fin; «en sí va hasta lo infinito»[36]. Sin embargo, este querer viene a ser, en la mayoría de los casos, «un débil querer, aplicado a objetos baladíes, y que se renueva sin cesar para huir de tedio», «una marcha soñolienta», «ensueño de la eterna voluntad de vivir», una vida que «encierra todos los dolores de la tragedia», pero sin aquella dignidad[37]. Lejos de un reino de los fines, no cabe la realización plena de la libertad. «La voluntad está condenada al dolor»[38]. Entre el dolor y el hastío se abre el camino de otro tipo de beatitud y de santidad. No es cuestión ni de suturar la carencia constitutiva, ni de proclamar una nueva resignación. El hecho del dolor, entre la voluntad y su fin actual, inseparable de la vida y de su esencia, muestra que los dolores de la vida son el fenómeno de esa misma voluntad.

Se abren entonces dos caminos que se revelan simétricamente. Por un lado, el de *la crueldad*, que potencia ferozmente la voluntad de vivir y erige el principio de individuación en la ley del saber. Pero cabe, sin embargo, la dislocación del ego, cabe pensar en el otro, cabe *la piedad*[39]. De ahí que si Scho-

35. *Ibíd.*, § 56, p. 363 (ed. cast.: p. 242).
36. *Ibíd.*
37. *Ibíd.*, § 58, pp. 379-380 (ed. cast.: p. 251).
38. *Ibíd.*, § 57, p. 367 (ed. cast.: p. 244).
39. *La crueldad* y *la piedad*, estructuralmente idénticas, ya que en los dos casos se da una relación entre el ser y la apariencia, funcionan de manera divergente. *La crueldad* consiste en establecer el principio de individuación en ley del ser, por tanto, en *distinguir*. *La piedad*, que consiste en reconocer que el sufrimiento del otro es mi sufrimiento, ya que no somos sino fenómenos salidos de una misma voluntad, consiste en *confundir*. En ambos casos, de manera asimétrica, es el valor del otro lo que se niega o se afirma. Cfr. Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, ob. cit., p. 251 (ed. cast.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, cit., p. 305).

de que el fenómeno es el mundo como representación y la cosa en sí es la voluntad»[27].

De todas formas, para Schopenhauer resulta ya sintomático que Kant, con ocasión de la solución de la tercera antinomia, cuyo objeto es la idea de libertad, se ocupe detenidamente de la cosa en sí. La vía de la representación no es el camino, dado que por él «no se puede ir nunca más allá de la representación.» No habría posibilidad de acceso a la cosa en sí si fuéramos sólo seres representantes. «Únicamente la otra cara de nuestro propio ser nos puede informar sobre la otra cara del ser en sí de las cosas»[28]. El acento de Schopenhauer se fija en que la voluntad se manifiesta inmediatamente a cada uno como el en sí de su propio fenómeno. Y es de ese conocimiento inmediato de la propia voluntad de donde surge en la conciencia humana el concepto de libertad. Es la voluntad la que, en tanto que cosa en sí, en cuanto creadora de mundo, está libre del principio de razón, libre de toda necesidad y resulta independiente, libre y todopoderosa, y no los fenómenos ni el individuo (determinados por ella como fenómenos en el tiempo), en los que nace la ilusión de la libertad incondicionada en sus acciones particulares. De ahí que el concepto de libertad donde propia e inmediatamente surja sea «en la conciencia, donde cada uno se conoce a sí mismo, sin más, como la voluntad»[29]. Uno mismo (y la Naturaleza) es más bien fenómeno de esa voluntad, acto de voluntad, voluntad manifiesta.

27. *Ibíd.*, cfr. pp. 499-500 (ed. cast.: p. 32). No resulta satisfactorio limitarse a subrayar aquello de lo que, a decir de Schopenhauer, Kant no se habría percatado. Antes bien, resulta más clarificadora la propuesta de una lectura de toda la filosofía de Kant desde una consideración problemática de la libertad, no entendida como un sobreañadido al ser del hombre, y que se proponga como un hecho y una tarea. Así se hace por Juan Manuel Navarro Cordón. Cfr. «Kant: Sendas de la libertad», *Del Renacimiento a la Ilustración, II*, en *Enciclopedia Ibroamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2000, vol. 21, pp. 277-308. De ese modo la cuestión desborda los límites de lo que nos ocupa, pero fecundándolo: «Es, pues, el hecho de la libertad, entre el misterio de su procedencia y el misterio de su última determinación y destinación, lo que da a pensar y lo que mantiene en vilo al pensamiento. Es la libertad la que apela al pensamiento y lo guía en su menesterosidad de orientación en el mundo» *(ibíd.*, p. 305).

28. *Ibíd.*, pp. 489-633, cfr. p. 596 (ed. cast.: p. 109).

5. *Desafiar el aburrimiento*

Nos mantendríamos alejados de aquello que convulsiona a Schopenhauer si nos limitáramos al tono hasta ahora propuesto. En todo caso, no es cuestión, simplemente, de buscar un sentido práctico, ni de inscribirse en «el prurito de hacerse práctica» de cierta filosofía empeñada en gobernar la conducta y reformar los caracteres[30]. Sin embargo, Schopenhauer subraya que su investigación «no puede tender más que a interpretar la conducta humana» «e interpretarla en su esencia más íntima y en su contenido más profundo». Resultaría inadecuado suponer que hay que saltar por encima del fenómeno mismo, como si la filosofía, empeñada en la cosa en sí, fuera un trampolín[31]. El filósofo, más que un trapecista, es un nadador. «La vida misma es un mar sembrado de escollos y arrecifes que el hombre tiene que sortear con el mayor cuidado y destreza, si bien sabe que, aunque logre evitarlos, cada paso que da le conduce al total e inevitable naufragio, la muerte»[32]. No se busca guiar. El proceder teórico de la filoso-

29. Traemos de este modo explícitamente el núcleo de la posición de Schopenhauer. Cfr. *ibíd.*, pp. 597-598 (ed. cast.: pp. 110-11).

30. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 53, p. 319 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 215).

31. *Ibíd.*, § 53, p. 321 (ed. cast.: p. 216).

32. *Ibíd.*, § 57, p. 369 (ed. cast.: p. 245).

que en los actos se muestre, suscitada por los motivos, con la constancia de una ley natural. Para ilustrarlo, Schopenhauer recurre a la sabiduría popular y al refranero español, y cita en castellano: «lo que entra con el capillo, sale con la mortaja», o «lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama»[21]. En definitiva, todo actúa según como es, su índole, su *en sí*. También el hombre lo hace según su *carácter* individual y diferente, que resulta *empírico* para nuestra comprensión. Pero tal y como uno *es*, así tiene que obrar. Dicho obrar «está determinado necesariamente, desde fuera por los motivos, desde dentro por su carácter»[22]. Con ello, Kant, frente a quienes consideran que la necesidad radica en el ser y la libertad en el obrar, nos habría rescatado de este error fundamental. El asunto es precisamente a la inversa. La libertad se encuentra en el ser de cada cual y la responsabilidad atañe en el fondo a *aquello que es* y no se reduce a *aquello que hace*. No es caso de ampararse en la necesidad de que para un carácter dado los hechos son originados por los motivos. La cuestión es la de ser tal y no otro, la de ser responsable de serlo, la de sentirse y conocerse tal y como tal.

De este modo, ante la afirmación de una libertad empírica de la voluntad, de una voluntad de segundo orden frente a un ser que originariamente conoce, un ser abstracto que piensa, Schopenhauer propone «la inversión completa». «La voluntad es lo primero», el conocimiento «es un instrumento al servicio de la manifestación de la voluntad». «Cada hombre es lo que es, por su voluntad, y su carácter es lo fundamental, puesto que la voluntad es la base de su ser»[23]. La voluntad es

21. *Ibíd.*, p. 203 (ed. cast.: p. 176).
22. *Ibíd.*, p. 204 (ed. cast.: p. 177).
23. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 55, p. 345 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 231).

libre. Ello se sostiene en su consideración como cosa en sí, como el contenido del fenómeno[24]. Eso no impide, antes bien exige, que la decisión de la voluntad individual se halle en sí, y de una manera objetiva, determinada inmediatamente y que sea necesaria, aunque pueda parecer indeterminada para el sujeto del conocer. Cabe presentar los motivos, barajar las posibles soluciones, hacerse la ilusión de la libertad («ilusión de la libertad empírica de la voluntad») y encontrar la resolución como resultado final. Sin embargo, de este modo no se hace sino corresponder a la naturaleza íntima del carácter inteligible, que nace de la voluntad individual, choca con los motivos, pero brota con necesidad absoluta[25]. La cuestión es ir más allá de Kant. Schopenhauer estima que es él mismo quien lo hace. Recibe su impulso y se vale de él[26]. Kant da un gran paso al exponer la significación moral de la conducta humana como distinta e independiente de las leyes del fenómeno, lo que impide que, de acuerdo simplemente con éste, quepa explicarse. El asunto afecta a la cosa en sí y Kant no la reconoce directamente en la voluntad. Tal inconsecuencia responde, en efecto, a que «Kant no llegó, ciertamente, a percatarse

24. *Ibíd.*, pp. 337-338 (ed. cast.: p. 226).
25. *Ibíd.*, cfr. p. 344 (ed. cast.: p. 230).
26. «...la filosofía kantiana conduce a la mía, [...] ésta surge a partir de aquélla como su origen.» «Kant no ha llegado con su pensamiento hasta el final: yo simplemente he continuado su labor.» Arthur Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie. Anhang*, en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, pp. 489-633, p. 595 (ed. cast.: *Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a «El mundo como voluntad y representación»*, cit., p. 108). Schopenhauer dice más. Kant no se percata explícitamente de lo que, quizá, ya pensaba: «Yo supongo realmente, aunque no se pueda demostrar, que Kant, cuando hablaba de la cosa en sí, en el fondo de su espíritu pensaba confusamente en la voluntad» (*ibíd.*, p. 599; ed. cast.: p. 111).

cos»[13]. Tal vez sólo cabe observar, investigar, interpretar y explicar lo existente, pero Schopenhauer no pretende ofrecer ni preceptos, ni una doctrina sobre los deberes, «mucho menos aún un principio general sobre la moralidad a modo de receta universal para la proclamación de las virtudes», o una «ley de libertad»[14]. Pero, sin duda, lo que merece especial consideración respecto del texto que nos ocupa, y que refleja la posición que lo soporta, puede expresamente citarse: «la voluntad no sólo es libre, sino omnipotente; no sólo crea su propia conducta, sino su propio mundo; y así como se determina en sus acciones y se configura su mundo, ambos son el conocimiento que la voluntad tiene de sí misma y no otra cosa; y al hacerlo determina las otras dos cosas, pues fuera de ella no existe nada; y la conducta del hombre y el mundo mismo son voluntad»[15]. Pero así no queda zanjado el asunto. Nuevamente se apunta la necesidad de un mayor detenimiento en la cuestión. Para ello resulta especialmente fructífero centrarse en el parágrafo décimo del otro escrito concursante de Schopenhauer, el que sobre el fundamento de la moral no resultó premiado; aquel cuyo lema es una cita de *Sobre la libertad en la naturaleza* y que dice: «Predicar la moral es fácil, fundamentar la moral, difícil»[16]. La atención a dicho parágrafo, titulado «Doctrina kantiana del carácter inteligible y empírico. Teoría de la libertad», viene ahora reclamada por el propio Schopenhauer, quien remite explícitamente a la Memoria y a dicho párrafo en el capítulo cuarto de *El mundo como voluntad y re-*

13. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 53, p. 320 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 215).
14. *Ibíd.*, p. 320 (ed. cast.: p. 216).
15. *Ibíd.*, p. 321 (ed. cast.: p. 216).
16. Arthur Schopenhauer, «Hinweisung auf die Ethik», en *Über den Willen in der Natur*, en *Sämtliche Werke*, volumen IV, pp. IX-XXIX y 1-147. Cfr. pp. 140-144, p. 140.

presentación[17]. Es el momento de la «justicia» *(Gerichtigkeit)* para con aquello que constituye, no sólo «el mayor y más brillante mérito de *Kant* en la ética», sino asimismo «el mayor de todos los logros del ingenio humano»[18]. Tal mérito consiste en la doctrina de la coexistencia de la libertad con la necesidad.

Schopenhauer considera ignorante y brutal hablar de una libertad en las acciones individuales del hombre, hablar de un *liberum arbitrium indifferentiae*, y se inscribe en lo propuesto a su juicio por Kant de la perfecta necesidad de los actos de voluntad, lo que no impide que consideremos nuestras acciones como obra nuestra y que nos sintamos moralmente responsables de nuestros actos. La contradicción se acentúa con la posibilidad de haber actuado de otra forma, lo que presupone la libertad, y lo que confirma que «en la conciencia de la responsabilidad se encuentra mediatamente también la de la libertad»[19]. Para resolver dicha contradicción, que surge en la cuestión misma, encuentra la clave en «la ingeniosa distinción de *Kant* entre fenómeno y cosa en sí, que es el núcleo más íntimo de toda su filosofía y su principal mérito»[20]. El individuo, determinado por la motivación, es solamente el *fenómeno*. Su índole presente e impresa en la misma medida en todos los actos del individuo, y que *en sí* es el *carácter inteligible*, determina el *carácter empírico* de ese fenómeno y hace

17. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, libro cuarto, § 55, p. 342 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, cit., p. 229).
18. Arthur Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, en *Sämtliche Werke*, volumen 4, pp. 103-276, p. 176 (ed. cast.: *Sobre el fundamento de la moral*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 133-299, p. 203).
19. *Ibíd.*, p. 202 (ed. cast.: p. 175).
20. *Ibíd.*

dad exenta de toda necesidad –lo que supondría una caracterización abstracta–, lejos de la coartada de una simple enumeración de impedimentos, lejos de una capacidad de obrar al margen de lo que ya somos, basten estas líneas, aquellas con las que el propio Schopenhauer define su posición: «En una palabra: el hombre hace siempre lo que quiere y, sin embargo, lo hace necesariamente. Lo que se explica porque él es ya lo que quiere, pues de lo que él es se sigue, necesariamente, todo lo que pueda hacer»[9]. Así se muestra tanto la vinculación entre libertad y necesidad, como también el alcance de ésta, dado que la acción misma no es sino manifestación pura del ser peculiar de cada cual. Esto permite afirmar que libre es la voluntad y que lo es en sí misma. La libertad no se reduce a la posibilidad de hacer una u otra cosa (tal libertad sería secundaria o relativa), el asunto es si la libertad alcanza a la libertad para querer esto o aquello, dado que la voluntad es originaria, y es ella la que constituye mi propio ser. En él radica mi libertad. «El ser *libre* debe ser también el *punto de partida originario*. Si nuestra voluntad es *libre*, también es el *ser originario* y viceversa»[10]. Tal es nuestro *destino*[11], que reside en nosotros, allí donde se encuentra el origen de cuanto hay. En el fenómeno y en la manifestación es donde ya tiene un carácter determinado.

No es difícil reconocer en semejante caracterización la consideración de la voluntad como cosa en sí, libertad absoluta, trascendental, y que no se reduce al fenómeno. Más bien nos vemos conminados a pensar en lo que Schopenhauer denomina «el ser interior del hombre en sí mismo». Y nuevamente no valen atenuantes ni componendas. La motivación viene a ser efectiva causalidad, una forma suya más, que se basa en el conocer y que actúa a través del conocimiento, y, entonces, ciertamente, hemos de hablar de necesidad. Pero la necesidad que brota de determinados *motivos* no impide que todos los actos del hombre sean obra suya. Subrayar con tal ocasión el carácter empírico y su necesidad supone reconocer, a la par, que éste no es sino «el modo y la manera como nuestra facultad cognoscitiva se representa el ser en sí de nuestro propio yo»[12]. No vale la cortada de la necesidad de lo que hacemos. La responsabilidad es la de lo que somos. Y de *lo que somos* se sigue *lo que hacemos*.

9. Arthur Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, en *Sämtliche Werke*, volumen 4, pp. 1-102, p. 98 (ed. cast.: *Sobre la libertad de la voluntad*, p. 157 *infra*).
10. Arthur Schopenhauer, «Zur Ethik», en *Parerga und Paralipomena,. Kleine philosophische Schriften*, op. cit., §109, p. 257 (ed. cast.: «A propósito de la ética», en *Los designios del destino [Dos opúsculos de «Parerga y Paralipómena»]*, ed. cit., p. 110).
11. «El *fatalismo*, o más bien el *determinismo*, llevado hasta sus últimas consecuencias, haría del mundo un teatro de marionetas [...] En esta tramoya los motivos hacen claramente las veces de alambres; contra ese fatalismo no cabe otro recurso que el de reconocer que la existencia misma de las cosas obedece a una *voluntad* libre; así su actuar queda necesitado bajo la presuposición de su existencia y de las circunstancias. Para salvar la libertad, ante el destino o el azar, hay que trasladarla del actuar al existir.» Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlass in fünf Bänden*, Arthur Hübscher (ed.), Francfort, Waldemar Kramer, 1966-1975, reed. en Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 5 vols. en 6 t., vol. III, *Adversaria* (1829), § 259, pp. 630-631. Roberto Rodríguez Aramayo habla al respecto de «Un títere con cuerda propia» («Las metáforas de Schopenhauer en torno al destino», Estudio Preliminar a *Los designios del destino [Dos opúsculos de «Parerga y Paralipómena»]*, ed. cit., cfr. p. XXXIV).

4. *El ser de cada uno*

«Tan insensato sería pedir a los sistemas de moral que hicieran hombres virtuosos, nobles y santos, como pretender que los libros de estética crearan poetas, escultores y músi-

12. Arthur Schopenhauer, *Über die Freiheit des Willens*, en *Sämtliche Werke*, ob. cit., p. 96 (ed. cast.: p. 156 *infra*).

cance filosófico. *Sobre la libertad de la voluntad* es sin duda una privilegiada puerta de acceso al centro de la ciudad de Tebas –una de ellas– en tanto que filosofía de Schopenhauer. Más aún, éste se ve en la necesidad de explicarse, no sólo ni primordialmente ante los demás. Se confirman ciertos límites y se asientan de modo contundente determinadas posiciones respecto de la cuestión y su desplazamiento. Y, a su vez –y éste no es en absoluto un asunto menor–, se muestra y se juega el sentido y alcance público, no simplemente de la tarea de las Academias, sino sobre todo de la actividad filosófica y de su apuesta y posición en favor «de la verdad, las luces y el fomento de los conocimientos humanos». Habrá de mostrarse cuál es el alcance de los Prólogos y en qué medida Schopenhauer confirma –reafirma– en ellos ciertos planteamientos, también respecto de determinadas posturas convencionales. No se trata ahora de parafrasearlos. Baste con señalar la importancia de los mismos al respecto.

Proceder con este planteamiento comporta la conveniencia de que la presente disertación *Sobre la libertad de la voluntad* se inscriba en tan controvertido contexto, lo que ha conducido a considerar fecundo incorporar al final de esta edición dichos prólogos, que no se limitan a serlo del presente texto –lo que, de ser sólo así, más bien aconsejaría que lo precedieran–, ya que, en cierto sentido, no se reducen a serlo de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Ofrecen, no sólo el rostro encendido de un filósofo herido, sino la vibrante vida de una filosofía combativa, plena de pasión y de búsqueda, de libertad, de voluntad.

3. *La necesidad de la libertad*

«Dado que todo el ser humano sólo es la manifestación de su voluntad, no puede haber nada más erróneo que, partiendo de la reflexión, pretender ser alguien diferente del que se es,

porque esto significa una contradicción directa de la voluntad consigo misma»[8]. La lectura precipitada de estas palabras de Schopenhauer puede inducirnos a considerar que no hay más campo para la libertad que la mera asunción de una situación ya dada, que se concretaría en la aceptación –si no resignación– ante lo que somos. Pero, tal vez, en la inquietud que estas palabras suscita radica el alcance decisivo de lo propuesto y la necesidad de un mayor detenimiento. Quizá también en el desconcierto que provocan se reclama asimismo la urgencia de un desplazamiento que se hace explícito en la formulación –que se incluye en el título de la disertación que aquí se ofrece–: la libertad de la voluntad. La íntima vinculación entre libertad y voluntad, así como su sentido y alcance, sostiene y domina el trabajo ahora publicado. Y no es preciso postergar la posición.

Lo que se presenta como una auténtica reclamación, la de «buscar la obra de nuestra *libertad*», ha de leerse a la luz de lo que se propone en las primeras líneas. Lo que importa es «todo el ser humano», el ser y la esencia totales del hombre, ya que el asunto no se reduce al de la libertad de nuestras acciones aisladas. Es la unidad primordial que sustenta la multiplicidad y diversidad de nuestras acciones, el *carácter* que implican, lo que merece especial atención. Lo que habrá de ser pensado como acto libre del hombre es su ser y esencia totales; de ahí, de *lo que somos*, se desprenden nuestros actos. En concreto, por tanto, lo que importa para Schopenhauer es el ser, que es donde reside la libertad, ya que no es posible encontrar en el obrar tal libertad. «Lo decisivo es qué sea uno.»

La cuestión no ha quedado de este modo zanjada. Se abre, y en numerosas y fecundas direcciones. Lejos de una consideración ingenua de la libertad, entendida como plena capaci-

8. Arthur Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu Sein*, ob. cit., Regla 3 (ed. cast. cit.: *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, Regla 3, p. 35).

propio Schopenhauer. Sin embargo, cabe otra posibilidad, que es la que, en esta ocasión, se sigue. La relación entre los textos no impide reconocer su origen explícitamente distinto, para una ocasión diferente, en relación con una pregunta definida (es en lo que se apoyará Schopenhauer) y con un destinatario asimismo bien concreto, y cuyo juicio se reclama, o al que al menos el texto se remite. Esto no impide que ambos escritos, como el mismo Schopenhauer señala, se completen y complementen mutuamente. Pero en el Prólogo a la primera edición de *Los problemas fundamentales de la ética*, que aquí también se incorpora, se señala algo más. Se indica que son «independientes entre sí». Si juntos forman «un sistema de verdades fundamentales de la ética», sin embargo –y esto es lo que queremos subrayar– «ninguno de estos dos trabajos se apoya en el otro». Tal carácter se define en la necesidad que alcanza al que nos ocupa de no remitirse, sin más, a otros textos y de tener una autonomía en sus planteamientos y posiciones que, sin desconsiderar aspectos comunes con los restantes escritos de Schopenhauer, propicia la posibilidad de acentuar que se trata de un desarrollo especial de una determinada línea. Los puntos comunes obedecen más bien a este carácter matriz, a esta necesidad de comenzar siempre «desde el principio», al menos en lo que respecta a trabajos para Academias diferentes. De ahí que la remisión de un escrito a otro resulte, sin duda, fructífera. Cabe decir, en todo caso, que asimismo insuficiente.

En realidad, la auténtica referencia es *El mundo como voluntad y representación*, donde se ofrecen en el libro IV las doctrinas que ahora se desarrollan. Y no sólo basta con atender al germen de aquello que se presenta en sus rasgos generales. Los avatares del texto, acompañado por el rechazo de la Academia Danesa, y la incertidumbre que siempre produjo la suerte de ambos escritos, condujo a Schopenhauer a una serie de decisiones de publicación, desde la primera de 1841 hasta

la segunda, en Francfort, en 1860. Se encuentran diseminados en otros escritos aspectos relevantes, desarrollos y despliegues de las ideas contenidas en un texto que, a su vez, es germen, por ejemplo, de lo que se presenta en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*[6]. Por tanto, la autonomía del texto que se ofrece no supone su desvinculación, ni del escrito sobre el fundamento de la moral, ni del resto de los publicados por Schopenhauer. Precisamente, lo que merece especial atención es su incorporación a ellos, en ellos. Ahora bien, esta cuestión es fundamentalmente temática y es sobre lo que merece la pena redoblar los esfuerzos.

Un planteamiento semejante no supone eludir la polémica en cuyo contexto, a pesar de ser premiado, ha de inscribirse *Sobre la libertad de la voluntad*. Los prólogos a la primera y segunda edición resultan de enorme interés respecto de lo que nos ocupa –y no sólo–. En ellos se contiene mucho más que la dolorida reacción de quien responde molesto por no haber sido premiado por la Academia Danesa[7]. Se muestra en qué sentido pueden considerarse el complemento a *El mundo como voluntad y como representación*, en qué medida ésta es la clave y sólo en conexión y relación con ella cobran su al-

6. Arthur Schopenhauer, «Zur Ethik», en *Parerga und Paralipomena,. Kleine philosophische Schriften*, *Sämtliche Werke*, volumen VI, II, cap. 8, pp. 214-255. (Ed. cast.: «A propósito de la ética», en *Los designios del destino [Dos opúsculos de «Parerga y Paralipómena»]*, Madrid, Tecnos, 2.ª ed., 1999, pp. 47-114). El volumen incluye asimismo «Transcendentale Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schiksale des Eizelnen (1851/1862)» [«Especulación transcendente sobre los visos de intencionalidad en el Destino del individuo»].)

7. En julio de 1839, impaciente y seguro del éxito, se dirige a la para él entonces «muy honorable Sociedad» de Copenhague: «Les ruego que me informen lo antes posible por correo de la victoria alcanzada. Pero espero recibir de ustedes el premio por conducto diplomático». Cfr. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza Edit., 1991, p. 430. El texto entrecomillado se encuentra en Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, A. Hübscher (ed.), Stuttgart, 1971, p. 675.

se publica: «nuestra felicidad depende de lo que *somos*, de nuestra individualidad, mientras que la mayoría de las veces sólo se tiene en cuenta nuestro destino y aquello que *tenemos*»[5]. Y tal será otro destino, el de ser lo que somos y serlo de otra manera. No se trata simplemente de un talante, es un modo de ser; mejor aún, el *ser* de un determinado modo.

2. *Responder con prólogos*

El texto que ahora se entrega fue presentado por Schopenhauer al Concurso organizado por la Real Sociedad Noruega de Ciencias en Drontheim, en 1839. Premiado por ella, obtuvo la correspondiente autorización para ser publicado. Sin embargo, los avatares de este texto, que responde a la cuestión de si puede demostrarse la libertad de la voluntad humana por la autoconciencia, son inseparables de otro escrito que corrió distinta suerte. La Memoria que en 1840 presentó Schopenhauer a la Real Sociedad Danesa de Ciencias y que, a pesar de ser el único concursante, no fue premiada, acompaña como una fecunda sombra su presentación pública. A juicio de la Sociedad de Copenhague habría eludido el asunto planteado. Y no sólo. La mención a filósofos eminentes se habría realizado con tan poco decoro que produce «un escándalo grave e injustificado». La preocupación de Schopenhauer por aclarar en el prólogo que ha respondido explícitamente a lo preguntado («¿Hay que *buscar la fuente y el fundamento de la moral* en la idea de la moralidad subyacente de manera inmediata en la consciencia o en la conciencia moral y en el análisis de los restantes conceptos fundamentales que emanan de ésta, o existe, por el contrario, otro fundamento cognoscitivo?») buscaría también dejar en evidencia la incidencia en la decisión de su desconsiderada mención a determinados y bien reconocidos filósofos. El juicio explícito que dicha Academia emitió se liga inexorablemente a la suerte del primer escrito, que ahora se presenta. Y no sólo porque ambos textos *(Sobre la libertad de la voluntad* y *Sobre el fundamento de la moral)* fueron recogidos posteriormente bajo un único título en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ni siquiera únicamente por el lógico juego entre el premiado y el que no logró serlo (al publicarlos, ello se menciona ostentosamente en los títulos), o por las posiciones y valoraciones de la Real Sociedad Noruega de Ciencias y de la Real Sociedad Danesa de Ciencias, sino, y de modo decisivo, por la íntima vinculación de los asuntos, que responden a una matriz común, que puede calificarse de ética («estos escritos míos de ética»), lo que, a su vez, comporta la necesidad de otorgarle a la misma un alcance y sentido que no se reduce a las posiciones tópicas al respecto. Efectivamente, el escrito sobre la libertad de la voluntad ha de estudiarse en el contexto de la polémica con la Academia Danesa y se inserta directamente en ella, y no por una mera coincidencia de años o por haber quedado finalmente recogido con el otro trabajo bajo un título común. Más bien, se trata de un proceso inverso. Su vinculación responde a que ambos escritos se inscriben en una cuestión que Schopenhauer no se limita a señalar como de gran trascendencia. No es sólo un tema importante o difícil, sino que, como se señala en el preámbulo, «coincide en lo esencial con uno de los problemas capitales de toda la filosofía medieval y moderna». Habrá de mostrarse en qué sentido.

Esta vinculación subrayada podría indicar la conveniencia de que, en todo caso, se ofrecieran ambos textos conjuntamente. En efecto, ello tiene su lógica y resulta razonable el que en determinados casos se proceda así; para empezar, por el

5. Arthur Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu Sein*, ob. cit., Regla 50 (ed. cast. cit.: *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, Regla 50, p. 91.)

perarse, al menos por su propio autor, así como tampoco sus lecciones en la Universidad de Berlín, en todo caso, algo cuaja, a partir de 1820, de modo radicalmente sólido: la toma de distancia respecto de Hegel[2] y de cuanto significa: una filosofía, un modo de vivir. No siempre la coincidencia en un mismo tiempo y espacio es una forma de encontrarse.

El texto que presentamos y la controversia con la Academia Danesa hallan en sus «Prólogos»* el terreno para un encarnizado combate. A Schopenhauer le resulta desconcertante que se pueda llegar a «ser un *summus philosophus* sin sentido común». Más aún, busca poner en evidencia «a qué filosofía de solteronas y de levitas» se halla entregado Hegel, al no poner en duda sus propios planteamientos y darse aires de supuesta profundidad. La toma de distancia es, a la par, la decisión de otro modo filosófico de proceder. Aunque *Parerga y Paralipómena* se publica diez años después, de hecho aparece antes que la segunda edición de *La libertad de la voluntad* y esto

hauer. Une philosophie de la tragédie, París, Vrin, 1980, p. 9 (ed. cast.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 41). Más aún, Schopenhauer considera que *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente: disertación filosófica*, publicada cinco años antes, ha de leerse antes del libro, ya que constituye la introducción, la propedéutica y el presupuesto constitutivo del mismo. Cfr. Prólogo a la 1.ª edición de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, p. x (ed. cast.: *El mundo como voluntad y como representación*, México, Porrúa, 1983, p. 4).

2. Sólo una muestra: «Pero la máxima insolvencia sirviendo puros sinsentidos, compilando palabrerías hueras y dementes como hasta entonces sólo se habían oído en los manicomios, se presentó finalmente en *Hegel*; y ella fue el instrumento de la mistificación universal más grosera que jamás existió, con un éxito que se presentó fabuloso a la posteridad y quedará como monumento de la necedad alemana». Arthur Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie. Anhang*, en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, pp. 489-633, p. 508 (ed. cast.: *Crítica de la filosofía kantiana. Apéndice a «El mundo como voluntad y representación»*, Madrid, Trotta, 2000, p. 39).

* Recogidos como «Apéndices» en las pp. 167-198 de este volumen. *[N. del E.]*

–dadas las dudas sobre si llegaría a publicarse de nuevo– implica una presencia, incluso un desarrollo de aspectos del texto que nos ocupa, en dicha obra. Hay en todo ello una misma ocupación, la de vivir y ser feliz, y una palabra en ocasiones silenciosa que acompaña esta tensión: la salud. Tal vez, así planteadas las cosas, nos vemos conminados a pensar lo que dicha palabra puede llegar a decir en Schopenhauer. Queda expresamente vinculada a las condiciones concretas de vida, lo que explica la obsesión de Schopenhauer por encontrar un lugar adecuado para vivir. El traslado de Berlín a Francfort, en 1833, no es sino una muestra más de su afán por encontrar una ciudad sana, la más sana. Sus minuciosos estudios acerca de las condiciones de vida, a fin de procurarse felicidad y salud, no nacen precisamente de ninguna consideración eufórica de la existencia. La posición es bien firme, y es una posición filosófica: «deberíamos aspirar menos a la posesión de bienes externos que a la conservación de un temperamento alegre y feliz y de una mente sana que en buena medida dependen de la salud»[3]. No se trata, por tanto, del mero predominio del intelecto, sino de su dependencia de la salud. Al dejar el profesorado y escapar del cólera de Berlín, y con ello de aquel que acaba con Hegel, opta por otro camino, el de respirar y vivir. Eso no impide que muera de un ataque pulmonar. Pero es ya en 1860 y tiene entonces 72 años y algún reconocimiento[4]. Queda una lección que impregna el texto que ahora

3. Arthur Schopenhauer, *Die Kunst, glücklich zu Sein*, (texto establecido por Franco Volpi), Munich, C. H. Beck, 1999, Regla 38 (ed. cast.: *El arte de ser feliz. Explicado en cincuenta reglas para la vida*, Barcelona, Herder, 2000, Regla 38, p. 74).

4. «...tengo la satisfacción, al fin de mi vida, de empezar a notar el efecto de mi obra, con la esperanza de que, conforme a una antigua regla, su vida será tanto más larga cuanto más tardíos fueron sus comienzos.» (Prólogo a la 3.ª ed., en *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, volumen I, p. XXXI (ed. cast. cit.: *El mundo como voluntad y como representación*, p. 16).

Título original: *Ueber die Freiheit des Willens* (1836)
Traductor: Eugenio Ímaz

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: Fotografía del autor

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
ISBN: 84-206-3922-2
Depósito legal: M. 47.908-2000
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

Introducción

1. *La libertad de ser lo que somos*

Al ofrecer un texto sobre la libertad firmado por Schopenhauer resuena en su mismo título aquella divisa que acompaña los avatares de su casa natal. Con el desplazamiento junto a sus padres de Danzig (la actual ciudad polaca de Gdansk) a Hamburgo, en 1793, cuando Arthur apenas cuenta siete años, se ve involucrado en lo que no constituye sino una opción por un camino y una forma de vida lejos de las concepciones prusianas. La divisa de la familia, «*Point de bonheur sans liberté*» («Ninguna dicha sin libertad») es más que una mera receta o un anhelo; se incardina en una manera de ser y de vivir que a la vez procura y marca un modo de entender la filosofía que sostendrá el quehacer de Schopenhauer. Al editarse, en 1841, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Schopenhauer tiene ya 53 años. Si bien la publicación en 1818 de su reiterado único libro, *El mundo como voluntad y como representación*[1], no había sido recogida de la manera en que podría es-

1. Schopenhauer es el hombre de un solo libro, redactado varias veces: *El mundo como voluntad y representación*. Cfr. Alexis Philonenko, *Schopen-*

Humanidades

Arthur Schopenhauer

Sobre la libertad de la voluntad

Edición de Ángel Gabilondo



El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

Presentado por ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860) al concurso convocado en 1839 por la Real Sociedad Noruega, en el que obtuvo el premio, SOBRE LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD vería la luz en 1841 junto con otro trabajo —«Sobre el fundamento de la moral»—, bajo el título común de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. La importancia y el lugar exacto que ocupa esta obra clave de Schopenhauer en el conjunto de su filosofía quedan perfectamente establecidos en la introducción de Ángel Gabilondo, quien asimismo ha revisado —subsanando algunas erratas y modificando ligeramente algunos criterios de edición— la traducción clásica de Eugenio Ímaz para la Revista de Occidente. Complementan la edición los combativos prólogos que Schopenhauer escribió para acompañar la primera y la segunda edición —en 1841 y 1860, respectivamente— de la mencionada obra *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

ISBN 84-206-3922-2



El libro de bolsillo

Humanidades
Filosofía



Sobre la libertad de la voluntad

Arthur Schopenhauer

Sobre la libertad de la voluntad

Filosofía
Alianza Editorial